

॥ श्री शान्तिनाथाय नमः ॥

अनेकान्त

व

स्याद्वाद

[हिन्दी-संस्करण]

•

लेखक :—

स्व० श्री चन्दुलाल स० शाह

•

प्रकाशिका —

जैन मार्ग आराधक समिति

C/o चुनीलाल दुलीचंद

गोकाक, जि० बेलगाँव (मैसूर-राज्य)

संवत्-२०१६] मूल्य ५) रु० [वीर संवत् २४८६]

● मिलने का पता :

जैन मार्ग प्राराधक समिति

C/o चुनीलाल दुलीचद राठोड

गोक्राक, जि० बेलगाव (मैसूर राज्य)

● सस्करण १०००

वि० स० २०१६

वीर सवत् २४८६

सन् १९६३

सर्व हक स्वाधीन

● मूल्य

रु० ५)

● मुद्रक

श्री पावन पाठक

सस्ता साहित्य प्रेस,

कचहरी रोड,

अजमेर

समर्पण

जिनकी उपकारक दृष्टि में जीवन ने नया मोड़ लिया,

जिनकी असीम कृपा से सम्यक् गानद की प्राप्ति हुई

और जिनकी प्रेरणा से यत्किञ्चित् लिखने का

मुग्रवनर प्राप्त हुआ उन महानुभाव

गुरुदेव के कर-कमलों

में वदना पूर्वक

समर्पित ।

—लेखक

प्रकाशक का वक्तव्य

अनेकान्त-स्याद्वाद

जैनधर्म के अहिंसामय आचार और अनेकान्त सिद्धान्त की विश्व-श्रेष्ठता के विषय में आज कोई मतभेद नहीं है। परन्तु अनेकान्त के सिद्धान्त को सरल तथा वातचीत की पद्धति से प्रस्तुत करने की आवश्यकता की पूर्ति आधुनिक साहित्य में कही दिखाई नहीं देती।

सूचित करते हुए अत्यन्त हर्ष होता है कि अहमदाबाद निवासी स्वर्गीय श्री चन्दूलाल सकरचंद ने अपने जीवन काल में जैन धर्म की शुद्ध सेवा करने के उद्देश्य से अपना उपयुक्त शैली में लिखा हुआ अनेकान्त-स्याद्वाद विषयक एक भव्य गुजराती निवन्ध तैयार कर हमें प्रदान किया। आज हमें वह और उसका हिन्दी, मराठी तथा अंग्रेजी अनुवाद करवा कर प्रकाशित करने का सौभाग्य प्राप्त हुआ है।

यह निवन्ध बड़ी रोचक शैली में लिखा हुआ है, इसलिए कहानियों की पुस्तक की तरह सतत रमपूर्वक पढ़ा जा सकता है। इसमें ममाविष्ट आधुनिक दृष्टान्तो-उपमाओं की विपुलता, पारिभाषिक शब्दों का यथासंभव कम प्रयोग, आवश्यक वैज्ञानिक तुलना आदि की शैली इस प्रकार के गंभीर तात्त्विक ग्रन्थों की दुनिया में बिल्कुल नई वस्तु है।

इस निवन्ध में अनेकान्तवाद के घरेलू प्रसंग, अनेकान्त का विशद स्वरूप, सात नय, सप्तभंगी, नवतत्त्व, जीवन एवं जगत की जटिल समस्याएँ हल करने में अनेकान्तवाद की प्रबल उपयोगिता तथा नमस्कार महामन्त्र आदि विषयों का समावेश किया गया है। प्रतिपादन इतना युक्तिपूर्ण तथा मनोविज्ञान के नियमानुसार किया गया है, कि कोई भी तटस्थ जेनेतर भी इसका ध्यानपूर्वक पठन कर लेने पर, हमें विश्वास है कि, अनेकान्त की श्रद्धा लेकर ही उठेगा।

प्रस्तुत ग्रन्थ का शास्त्रीय दृष्टि से निरीक्षण करने का कार्य प० श्री भानुविजयजी गणी ने किया है और उसका हिन्दी अनुवाद प्रो वी टी परमार एम ए, वी एम सी, साहित्यरत्न ने किया है। अतः हम उनके आभारी हैं।

जैन मार्ग आराधक समिति, गोकक।

निवेदन

अधिक लम्बी चौड़ी बात करने की मेरी इच्छा नहीं। जब कि एक ओर तत्त्वसंपत्ति का विपुल भण्डार पड़ा हुआ है तब दूसरी ओर ऐसा भी 'वाञ्छुक' ('इच्छुक') वर्ग है जिसे यह भी नहीं मालूम कि यह भण्डार कहाँ पड़ा हुआ है ?

'मुझ से इन लोगों को कुछ लाभ हो' ऐसी सद्भावना मन में जागृत होते ही एक छोटा-सा चमचा अपने आप गतिशील हुआ और अपनी शक्ति के अनुसार अपने माथ (ज्ञान भण्डार) लिये इच्छुक वर्ग के सामने उपस्थित होता है।

भला एक छोटे-मे चमचे की गुजाइश ही कितनी ? इससे कहीं पेट थोड़े ही भर सकता है ? तृप्ति थोड़े ही हो सकती है ?

फिर ऐसी घृष्टता क्यों ?

कारण सिर्फ़ इनका छोटा-सा ही तो है।

इस चमचे में लगे हुए अमृतसिन्धु के बिन्दु का स्वाद चखकर, कोई इच्छुक उक्त विपुल भण्डार की खोज में उद्यमशील हो जाय ' वस ' ' सिर्फ़ इतना ही।

ससार का सब से बड़ा दुर्भाग्य है कि 'अनेकान्तवाद' को किसी एक सम्प्रदाय की मुहर लग गई है।

जैसे सूर्य और चन्द्र को साम्प्रदायिक तत्त्व नहीं माना जा सकता, जैसे वे सारे विश्व के कल्याणकारक समझे जाते हैं ठीक उसी तरह 'अनेकान्तवाद' के नाम से प्रसिद्ध तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति कहीं भी क्यों न हुई हो, विश्वके लिये मंगलमय है। गणितशास्त्र की खोज किसी ने भी की हो, किसी भी व्यक्ति द्वारा उसे अक्षरदेह प्राप्त हुआ हो, किसी भी भाषा में लिखा गया हो, फिर भी सामूहिक रूप में वह एक और विश्वमान्य हैं। ठीक उसी तरह यह 'अनेकान्तवाद' भी एक विश्वकल्याणकारक तत्त्वज्ञान है। लौकिक एवं लोकोत्तर, दोनों क्षेत्रों में 'अनेकान्तवाद' और 'स्यादवाद' ज्ञान का प्रधान महत्त्व है।

सम्प्रदाय के प्रभाव से मुक्त करके 'यह सिर्फ हमारा ही नहीं, हमारा, आपका और सभी लोगों का है।' ऐसी घोषणा द्वारा 'अनेकातवाद' के अद्भुत और विपुल भंडार को समग्र मानवता के कल्याणार्थ उन्मुक्त छोड़ देने का समय अब आ पहुँचा है।

जब कि आज के अणुशस्त्र और अन्तरिक्षयान, समस्त मानवता का विनाश करने पर तुले हुए हैं तब 'स्यादवाद' का ज्ञान एक ऐसा 'सर्वसरक्षक शस्त्र' है जिसमें जगत की रक्षा करने की अद्भुत शक्ति है।

'स्यादवाद' के ज्ञान में वह महाशक्ति छिपी हुई है जो मानव हृदय से शत्रुता की भावना का सहार करके उसके स्थान पर मित्रता की भावना जागृत कर सकती है।

'स्यादवाद' समग्र मानवजाति का अमूल्य खजाना है, प्रत्येक मनुष्य इस परम सुखदायक सम्पत्ति का अधिकारी है।

जो जिसका है उसको मिलना ही चाहिये। जो जिसका है उसे उद्यम-पूर्वक और धैर्य से प्राप्त करना चाहिये।

ऐसे मनोरथ लेकर यह तुच्छ प्रयास उस सत्कार्य में निमित्त बनने की इच्छा में, भावनापूर्वक इस छोटी सी पुस्तक के रूप में, डब्बुको के सामने प्रस्तुत है।

यह चमचा इस छोटे से काम को करने की प्रेरणा देने वाले, सहायता देने वाले और यह काम कराने वाले सभी आदरणीय स्वजनों, मित्रों, गुरुदेव, एवं शासन देव आदि का (किसी के नामाभिधान की विधि किये बिना) आभार मानता है।

इस पुस्तक में जो कुछ भी परोसा गया है वह तो महासिन्धु के बिन्दु का भी एक सूक्ष्मातिसूक्ष्म परमाणु मात्र है। परोसने वाले की कुछ त्रुटियाँ रह गई हों, इसमें मति अज्ञान के रजकण दिखाई दें, यह स्वाभाविक है और इसके लिये क्षमायाचना के सिवा और कीन-सा श्रेष्ठ मार्ग हो सकता है ?

'मिथ्या मे दुष्कृतम्।'

—चन्दुभाई

प्रस्तावना

इस विशाल एवं विराट विश्व का पदार्थविज्ञान इतना गहन प्रबल और चित्रविचित्र है कि केवल कल्पना बुद्धि और तर्क से कोई भी दर्शनवेत्ता (Philosopher) सत्य का साक्षात्कार कर ही नहीं सकता, इसलिये तटस्थ तत्त्वचिन्तकों (Thinkers) को “स्वभावोऽतर्कगोचर” निर्विवाद कहना पड़ता है। सत्य का साक्षात्कार करने का सर्वोत्तम उपाय यह है कि चाहे बुद्धि पहुँचे या न पहुँचे परन्तु अपनी दृष्टि के अनुसार सृष्टि को समझने का कदाग्रह छोड़कर सृष्टि के अनुसार दृष्टि को दौड़ाने का प्रयत्न करना चाहिए। इस अटल मिद्धान्त की भूमिका पर सृष्टि का अवलोकन करने के पश्चात् दर्शनशास्त्रों का अध्ययन किया जाये तो स्याद्वाद दर्शन जो अनेकान्तवाद, आर्हत दर्शन या जैन दर्शन के नाम से संसार में प्रसिद्ध है, उसको कभी भी संशयवाद, श्रृण्कवाद अथवा शून्यवाद कहने का स्थान ही नहीं रहता और जिन २ दार्शनिक विद्वानों ने स्याद्वाद की मौलिक मान्यता “एकस्मिन् वस्तुनि सापेक्षरीत्या विरुद्धनानाधर्मस्वीकारो हि स्याद्वाद” के सामने अपने मताग्रह के अभिनिवेश में “नैकस्मिन्नसम्भवात्” की आवाज उठाने में अपनी वाक्पटुता का जितने २ प्रमाण में प्रदर्शन किया है उतने २ प्रमाण में इस आधुनिक विज्ञान (Modern Science) के युग में अपने ही विचारक एवं तत्त्वशोधक अनुयायियों के बीच में उन्हें विशेष हास्यपात्र बनना पड़ा है।

आधुनिक विज्ञान अनुमान पर नहीं परन्तु अनुभूति की भूमिका (Experimental Ground) पर खड़ा रह कर उद्घोषणा कर रहा है कि Permanance underlying change

is the fulcrum of all the universal substances
 अर्थात् विश्व के समस्त तत्त्वभूत पदार्थों का “उत्पादन्ययध्रौव्य-
 युक्तं सत्” ही मूलाधार है और स्याद्वाद दर्शन की इमारत इसी
 बुनियाद (Foundation) पर ही निर्माण हुई है। जैन आगम शास्त्रों
 का स्पष्ट कथन है कि तीर्थंकर महाप्रभु अपने जन्म जन्म की जीवन-
 यात्रा में अहिंसा के आदर्श मित्रान्तो को अमल में रखते हुए
 और सर्वोद्भूत संयम की भावना करते हुए और तीव्रातितीव्र तप
 की आराधना करते हुए त्रिभुवनप्रकाशक केवल-ज्ञान ज्योति को
 प्राप्त करते हैं, तब नैसर्गिक नियमानुसार (Natural Law)
 अखिल ब्रह्माण्ड में दिव्य आन्दोलन (Cosmic Vibration)
 होता है और उस आकर्षण से देव देवी, नर नारी और पशु पक्षी
 सब आदर एवं पूज्य भाव से उनके (तीर्थंकर भगवन्त के) दिव्य
 दर्शन और दिव्य-जनि का लाभ उठाते के लिये भगवत्संग
 (Cosmic congregation) में सम्मिलित होते हैं, तब श्री
 तीर्थंकर भगवन्त तीर्थ को स्थापना करते हैं और उस प्रसंग पर
 सब से प्रथम प्रभु के पाद कमलों में आत्म-समर्पण (Uncondi-
 tional surrender) करने वाले प्रजाप्रीत पुण्यवन्त पुरुष जो
 उनके प्रधान शिष्य एवं गणधर कहलाते हैं, वे विनयपूर्वक प्रणाम
 करते हुए प्रश्न करते हैं कि-भने ! कि तत्त, कि तत्त ? तत्त्व क्या
 है, तत्त्व क्या है ? प्रत्युत्तर में अनन्त कृपालु भगवन्त मधुर वाणी
 से फरमाते हैं कि-“उपन्नेड वा, विगमेड वा, धुवेड वा” एवं “उत्पाद
 न्यय ध्रौव्य” पदार्थ का स्वभाव ही तत्त्व है। इस त्रिपदी का ही
 स्याद्वाद दर्शन में ससार के संचालन का मूलाधार कहो चाहे
 ब्रह्माण्ड का बीज अथवा द्वादशाङ्गी वाणीगङ्गा का हिमाचल
 कहो अर्थात् यही सब कुछ है। कहने का तात्पर्य यह है कि
 समस्त तत्त्वभूत पदार्थ जिनको जैन परिभाषा में द्रव्य (Subs-
 tances) कहते हैं वे उत्पाद न्यय और ध्रौव्य लक्षण वाले अनादि-

निधन हैं। द्रव्य द्रु धातु से बना हुआ शब्द है यानि द्रव्य हमेशा अपने मूल गुणों से ध्रुव रहता हुआ अनन्त पर्यायों में अवस्थान्तर पाता ही रहता है और उसी कारणवशात् संसार में संयोग वियोग, उत्थान पतन, जन्म मरण, हर्ष शोक और हानि लाभ सारी घटनायें घनती रहती हैं। आगम ग्रन्थों में जब २ पदार्थदर्शन एवं वस्तुस्वभाव के ऊपर प्रश्नोत्तर का प्रकरण चलता है तो यही समाधान दिया है कि सारी वस्तु नित्यानित्य स्वभाव वाली है अर्थात् द्रव्यार्थिक नय (Absolute point of view) से सब ही नित्य है और पर्यायार्थिक नय एवं व्यवहार नय (Relative point of view) से अनित्य है, चाहे चेतन तत्त्व रूप मानव दानव या पशु पक्षी हो, चाहे अचेतन (जड़) तत्त्व रूप घट पटादि पदार्थ हो। उदाहरणार्थ जैसे सुवर्ण की मुद्रिका में से कान के कुण्डल बन गये तो सुवर्ण अपने पीला भारी और कोमल स्वभाव में वैसा का वैसा है मात्र आकृति (पर्याय) में परिवर्तन होता है। वही हालत भिन्न २ प्राणियों के जन्म मरणादि की है। इसलिये जो उपरोक्त दोनों दृष्टियों का विकास नहीं साधते हैं उनके लिये सारे हर्ष शोक एवं सुख दुःख का भगडा अनिवार्य है और सारे दर्शनों का साध्यविन्दु प्राणियों को इस विडम्बना एवं भगड़े में से मुक्त करने का है इसलिये स्थितप्रज्ञ, समभावी या समत्वदर्शी बनना ही अगर सारे शास्त्रों का साराश हो तो स्याद्वाद संशयवाद नहीं परन्तु सत्यवाद एवं सम्यग्वाद है। संसार के समस्त पदार्थ-विज्ञान का स्वभाव ही स्याद्वादमय है अर्थात् सृष्टि का संचालन स्याद्वादमय हो रहा है इसलिये स्याद्वाद के अध्ययन, मनन और मूर्ख परिशीलन के बिना मानव का महोदय पद को प्राप्त होना दुष्कर एवं अमम्भव है। यह संसार की समस्त समस्याओं के शान्ति समाधान (For the solution of all the burning problems) के अपूर्व ज्ञान का खजाना है इसलिये स्याद्वाद का

खण्डन करना सूर्य के सामने धूल उड़ाने जैसा विषय है। स्याद्-वाद यह नहीं कहता है कि चाँदी की भ्रान्ति अथवा रज्जू में साँप की भ्रान्ति से भ्रमित हो जाओ। स्याद्वाद तो यह कहता है—वस्तु विज्ञान का (१) स्याद् अस्ति, (२) स्याद् नास्ति, (३) स्याद् अस्ति नास्ति (४) स्याद् अवक्तव्य (५) स्याद् अस्ति अवक्तव्य (६) स्याद् नास्ति अवक्तव्य (७) स्याद् अस्ति नास्ति अवक्तव्य, इस प्रकार से सप्त भंगी द्वारा सूक्ष्मावलोकन करके विकास साधो तब ही सत्य का साक्षात्कार हो सकता है। स्याद् शब्द यही संकेत करता है कि तुम्हारे कथन में कुछ है परन्तु सब कुछ नहीं। अरब सागर (Arabian sea) में हिन्द महासागर, (Indian ocean) का ही पानी है परन्तु हिन्द महासागर नहीं। इसलिये सब ही पदार्थ का सापेक्ष प्रतिपादन है अर्थात् एकान्त नहीं परन्तु अनेकान्त है। इसी अनेकान्तवाद या सापेक्षवाद (एक पर्यायवाचक शब्द है) और आधुनिक विज्ञान का सम्राट् डा० आइन्स्टन (Einstein) की (Theory of relativity) सापेक्षवाद की मान्यता भी कितनेक अंश में अनेकान्तवाद से अनुसरती है। इससे सिद्ध होता है स्याद्वाद विज्ञान का भी महाविज्ञान है, क्योंकि स्याद्वादमय स्वभाव से पदार्थ विज्ञान विश्व का सूक्ष्मगणितमय Higher mathematical process स्वयं संचालन कर रहा है। आधुनिक विज्ञानवेत्ता (Scientists) एक आवाज से स्वीकार करते हैं कि Universe is self created, self-ruled and self-systematised by its unchangable and potential Laws विश्व अपना सर्जन संचालन और शासन स्वयं ही अपने अटल नियमों के अनुसार कर रहा है। सृष्टि का सर्जनहार, संरक्षक और सहारक मात्र मानव कल्पनायें (Imaginary conceptions) हैं। स्याद्वाद भी विज्ञान की तरह ऐसी कल्पित मान्यताओं को कभी स्थान नहीं देता है इसलिये स्याद्वाद ही सत्यवाद है।

पदार्थविज्ञान का पूर्ण प्रतिपादन करने वाले आज हजारों एक से एक आला दर्जे के ग्रन्थ मौजूद हैं और मूल आगम जैसे भगवती समवायंग प्रजापना या अनुयोगद्वार सूत्रों में इस वाक्य में सम्यग प्रतिपादन किया गया है इसलिये स्याद्वाद को संशयवाद मानने में सत्य में संशय पैदा करना एवं सत्य का प्रतीकार समझा जाता है। आज तो अंतरराष्ट्रीय ख्याति (International reputation) के अनेक धुरंधर विद्वान् डा० गगानाथ भा, प्रो० आनन्दशंकर ध्रुव, फणिभूषण अविकारी, डा० सतीशचन्द्र विद्याभूषण, महावीर-प्रसाद द्विवेदी, डा० परटोल्ले, डा० हर्मन जेकोबी डा० हेल्मथ वोन ग्लेजेनप, डा० टेमेटोरी आदि पौर्वात्य और पाश्चात्य अनेक विद्वान् स्याद्वाद की मुक्त कंठ से प्रशंसा करते हुए फरमाते हैं कि स्याद्वाद संसार की संघटन शक्ति (Unifying Force) है और सब मतभेद और भिन्न भिन्न दृष्टियों के समन्वय करने वाला (Compromising system of philosophy) दर्शन है, इसका अनेकान्त नाम मार्थक है क्योंकि वह अनेक विचारवैमनस्यों का सुन्दर ढंग से समाधान करता है ।

इन सब के अभिप्रायों का यथार्थ उल्लेख करने की भावना थी, परन्तु मैं यहाँ त्वतन्त्र निबन्ध नहीं लिख रहा हूँ लेकिन एक निबन्ध की प्रस्तावना लिख रहा हूँ इसलिये विशेष लिखना अमर्यादित एवं अप्राप्तगिक समझा जाता है इसलिये इतना ही संक्षेप में लिखना उपयुक्त समझता हूँ। इस निबन्ध के लेखक को मिलने की उत्कण्ठा होने हुए भी मेरा मिलना नहीं हुआ और उनका अचानक स्वर्गवास हो जाने से दिल की भावना दिल में ही रही। इतना कहना कोई अत्युक्त नहीं होगा कि उनके लेखों ने मेरे हृदय में उनके प्रति बड़ा सद्भाव पैदा किया था इसलिये प्रसंग पर उनको याद करता ही रहता हूँ। एक दफे मेरा बेंगलोर जाना हुआ और वहाँ पर विराजि हुए महाराज से वार्ता-

लाप करते हुए लेखक महोदय श्री अमाधारण चिन्तनशक्ति की प्रशंसा कर रहा था तब पूज्य महागुरु श्री ने कहा कि अभी उनका लिखा हुआ स्याद्ववाद पर एक मुन्तर, निबन्ध प्रकाशित हो रहा है जो तुम ही उसकी प्रस्तावना लिख दो। यद्यपि स्याद्ववाद जैसे अतिगहन विषय पर प्रस्तावना लिखने की मुझ में कोई योग्यता न होते हुए भी केवल पूज्य मुनिरय की आज्ञा को शिरोधार्य करता हुआ मैंने दो शब्द पाठक वृन्द के सामने प्रस्तुत करने का प्रयास किया है जो थुटि आदि के लिये जमा वाचना हुआ अनुरोध करता हूँ कि लेखक महोदय ने साध्यस्य भाव में एव तदस्य दृष्टि में बड़े रोचक और तात्त्विक शैली में स्याद्ववाद जैसे सागर को सागर में समावेश करके समझाने का प्रयत्न प्रयत्न किया है उसको उसी साध्यस्य एव तदस्य वृत्ति के स्तर पर रेडियो के मीटर की भाँति रह कर उस निबन्ध या अध्ययन, मन्तन एवं परिशीलन करेंगे तो स्याद्ववाद के सत्यामृत का अनुभव हुए बिना रहेगा नहीं—“मुझे प्यु कि बहना”।

शिवगज
८-१२-६०

}

वर्मानुरागी-
“ऋषभ”

इस ग्रन्थ में आये हुए विषय-विषयक ग्रंथ-सूची

नवतत्त्व

- १ नवतत्त्व सुमंगला टीका
- २ कर्मग्रन्थ भाग १
- ३ स्थानाग सूत्र ६ स्थाने
- ४ तत्त्वार्थसूत्र हारिभद्रीय
- ५ ,, हिन्दी प० सुख०
- ६ ,, गुज० ,, प्रभु०
- ७ उत्तराध्ययन सूत्र अ० २४, २८

अनेकांतवाद

- १ अनेकांतजयपताका (बडोदा)
- २ स्याद्वादमजरी श्लो० ५, २४
- ३ शास्त्रवार्ता समुच्चय (आ० लाव०)
- ४ सूत्रकृतागसूत्र २ अ० ५ अ०
- ५ अनेकांतवादप्रवेश
- ६ द्रव्यगुणपर्यायरास
- ७ अनेकांतवादमर्यादा (प० सुख०)
- ८ तत्त्वार्थ त्रिसुत्री

षड् द्रव्य

- १ उत्तराध्ययनसूत्र (शात्मा०) २८ अ०
- २ द्रव्यानुयोगतर्कणा १० अध्या०
- ३ द्रव्यलोकप्रकाश
- ४ प्रज्ञापनासूत्र १, ३ पदे
- ५ स्थानागसूत्र ४ स्था० ३ उ०
- ६ अनुयोगद्वारसूत्र
- ७ भगवतीसूत्र २ श० १० उ०
,, १३ श० ४ उ०

पंचकारणवाद

- १ सन्मतितर्क गा० १४६

निक्षेप

- १ विशेषावश्यकभाष्य गा० ६१२
- २ आवश्यक सूत्र मलयगिरौध
- ३ अनुयोगद्वारसूत्र सटीक
- ४ प्रतिमाशतक श्लो० २

नय

- १ नयोपदेश
- २ रत्नाकरावतारिका ७ परि०
- ३ विशेषा० भाष्य गा० ७२, ६१४
२१८०, २२६४, २२७३, ३३६६,
३५८६ ।
- ४ सन्मतितर्क १ का० गा० ३५
३ कांड
- ५ आवश्यकसूत्र मलय० १अ० १, २ख.
- ६ अनुयोग द्वार सटीक
- ७ द्रव्यानुयोगतर्कणा ५, ८, अध्याय
- ८ अ० व्य० द्वा० स्याद्वादमजरी श्लो० ३०
- ९ द्वादशारनयचक्र (आ० लब्धि०)

सप्तभगी (स्याद्वाद)

- १ रत्नाकरावतारिका ८ परि०
- २ स्याद्वादविन्दु
- ३ शास्त्रवार्तासमुच्चय
- ४ स्याद्वादमजरी

- १ मन्मत्तितर्क गा० १३२(उत्पादादि) १३ कर्मग्रन्थ देवचन्द्रजीकृत १ मे ६
 ६ उत्पादादिमिद्धि १४ ,, हिन्दी १ मे ६

पाँच ज्ञान

- १ नन्दिसूत्र मलय०
 २ ज्ञानविन्दु सटीक
 ३ कर्मग्रन्थ १ हिन्दी, गुज०

कर्म

- १ कर्मसिद्धि स०
 २ कर्म फल कैसे देते ? हि०
 ३ कर्मविचार गुज० (प०प्रभुदाम)
 ४ योगविशिका म० (कर्ममिद्धि)
 ५ यशो० द्वात्रिंशद्वादत्रिंशिका १६, २६,
 (कर्ममिद्धि)
 ६ म्यानागसूत्र ४ स्थाने (कर्ममिद्धि)
 ७ उत्तराध्ययन सूत्र गा० अ० २३, ३३
 ८ समवायागसूत्र ६७ मम०

- ९ भगवतीसूत्र ८ श० १० उ०
 १४ ,, ८ ,,
 १६ ,, ८ ,,
 २५ ,, ७ ,,

- १० प्रज्ञापनासूत्र मलय० २३, २५, २७,
 पदे

- ११ ज्ञातावर्मकथामून ६ अ०
 १२ सन्मत्तितर्क (ह०लि०)
 पत्र १५५, १८४

- १५ पंचसग्रह
 १६ कर्मप्रकृति
 १७ प्रमा० न०लो० रत्नाकरावतारिका
 परि० ७ (कर्ममिद्धि)

- १८ आवश्यकमूत्र मलयगिरीय
 द्वि० भा० गणधरवाद(कर्मसिद्धि)
 ,, ,, नित्त्ववाद

- १९ विशेषावश्यकभाष्य, गणधरवाद,
 (कर्ममिद्धि), नित्त्ववाद

श्रावक (गृहस्थ व्रत)

- १ उपामकदशागसूत्र
 २ धर्मविन्दु
 ३ धर्ममग्रह

गुणस्थान

- १ समवायागसूत्र १४ सम०
 २ पंचम कर्मग्रन्थ मस्कृत,
 हिन्दी० गुज०

- ३ पंचमग्रह २ द्वा० ३४, ४०,
 १ द्वा० गा० २८

- ४ द्वितीयकर्मग्रन्थ गा० २

- ५ चतुर्थ कर्मग्रन्थ गा० ५२, ७०, ४५
 ६ गुणस्थानक्रमारोह म०गुज०हिन्दी

❧ विषय-सूची ❧

१—प्रवेश	१
२—प्राथमिक	२०
३—भूमिका	३१
४—परिचय	४४
५—धर्म और तत्त्वज्ञान	६०
६—अनेकान्तवाद	७३
७—स्यादुवाद	१०१
८—चार आधार	११७
९—पाँच कारण	१२८
१०—नय विचार, प्रमाण और निक्षेप	१४८
११—सात नय	१६६
१२—अपेक्षा	२०१
१३—सप्तभगो	२१२
१४—वैरिस्टर चक्रवर्ती	२४१
१५—पाँच ज्ञान	२५८
१६—कर्म	२७८
१७—आत्मा का विकासक्रम	३०८
१८—जीवन भ्रमट	३५०
१९—खडन मडन	३८५
२०—नमस्कार महामत्र	३९७
२१—विदा	४१६

॥ श्री जिनेन्द्राय नम ॥

अनेकान्त और स्याद्वाद



प्रकरण १

—प्रवेश

“आपका यह ‘अनेकांतवाद’ एक बड़ा भ्रम है भ्रम । एक ही वस्तु में परस्पर विरोधी गुण धर्मों का होना भला कैसे संभव है ? यह तो शब्दों का निरर्थक आडम्बर मात्र है । यह केवल बुद्धिचातुर्य का विलास है । विप और अमृत का एक साथ रहना असंभव है, यह बात तो एक छोटा-सा बालक भी आसानी से समझ सकता है । फिर भला ! विद्वान् और बुद्धिशाली व्यक्तियों को ‘अनेकांतवाद’ को स्वीकार करने पर किस तरह राजी कर सकते हैं ?”

अमरीका के न्यूयार्क शहर के एक आलीशान हॉटल में मुझसे मिलने आये हुए एक विद्वान् मित्र ने जब बातचीत के दौरान में इस प्रकार की आलोचना की तब मेरे चेहरे पर आनंद और दुःख की मिश्रित स्मित-रेखाएँ अंकित हो गईं ।

हम दोनों तत्त्वज्ञान के बारे में चर्चा कर रहे थे । मेरे ये मित्र बड़े बुद्धिशाली और जिज्ञासावृत्ति वाले थे । तत्त्वज्ञान के बारे में चर्चा करते समय जब मैंने जैन तत्त्वज्ञान का उल्लेख

शुरू किया तब उन्होंने तुरन्त ही उपरोक्त वाते कह कर मेरी जवान ही बन्द कर देने की कोशिश की ।

“देवो और दानवो ने मिलकर जब समुद्र मथन किया तब उससे विष और अमृत दोनो निकले थे, यह बात तो आप जानते ही होंगे ?” मैंने पूछा ।

“हाँ” उन्होंने जवाब दिया ।

“तो फिर आप इस बात को स्वीकार करते हैं कि समुद्र में विष और अमृत दोनो एक साथ थे ?” मैंने पूछा ।

यह प्रश्न सुनकर मेरे मित्र कुछ सोच-विचार में पड़ गये । वे सोच-विचार कर ही रहे थे कि मैंने एक दूसरा प्रश्न पूछा ।

“विद्वान् वर्ग में आपको स्थान दिया गया है । लोग आपको ज्ञानी और पंडित समझते हैं, क्या यह बात सही है ?”

“अवश्य सही है । वर्षों के अध्ययन के बाद विद्वत्ता प्राप्त हो सकी है । यदि लोग मुझे विद्वान् मानते हैं तो इसमें कुछ भी अवास्तविक नहीं है ।” उन्होंने उत्तर दिया ।

“अच्छा, यदि कोई आकर आपसे ऐसा कहे कि आप विद्वान् नहीं बल्कि निरे मूर्ख हैं, तो आप क्या कहेंगे ?” मैंने पुन पूछा ।

“ Absurd ! बाहियात ” उन्होंने तुरन्त ही जवाब दिया ।

उनका जवाब सुन कर मैं पुनः मुसकुराया । वाद में मैंने धीरे से पूछा “यदि मैं यह सावित कर दूँ कि यह बात झूठ नहीं बल्कि सत्य है तो ?”

“You are welcome.” यह सावित कर देने के लिये मैं आपको आमन्त्रित करता हूँ ।”

“अच्छा तो सुनिये । आप ठहरे सस्कृत के अध्यापक । आपका सस्कृत का अध्ययन इतना गहरा है कि किसी से भी आप टक्कर ले सकते हैं लेकिन आपको लेटिन भाषा का ज्ञान बिल्कुल नहीं । आप किसी ऐसे प्रदेश में जाएँ जहाँ की बोल चाल को भाषा लेटिन हो वहाँ खटिया के नीचे पानी होते हुए भी आपको प्यास के मारे तड़पना होगा । इस दृष्टि से यदि देखा जाय तो जहाँ तक लेटिन भाषा का सम्बन्ध है, आपको बिल्कुल अनपढ़ और भूर्ख समझा जाय या नहीं ? ठीक इसी तरह फ्रांसीसी, रूसी, जर्मन आदि भाषाओं के विषय में भी यह बात सही है या नहीं ?”

मेरी यह बात सुनकर वे सज्जन सोच-विचार में पड़ गये, कुछ देर तक सोच-विचार करने के बाद उन्होंने जवाब दिया “यदि इस दृष्टि से देखा जाय तो आपकी बात सही है ।”

“हा, तो फिर स्याद्वाद को अब आप मिथ्यावाद या प्रपचवाद नहीं कह सकते हैं । एक ओर बात सुनिये । आप तो वह के वही हैं लेकिन एक दृष्टि से देखा जाय तो आप विद्वान् हैं और दूसरी दृष्टि से आप

अनपढ़ और मूर्ख भी है अर्थात् आप विद्वान् है भी और नहीं भी है, ये दोनों परस्पर विरोधी बातें सही हैं, इस बात को अब आप स्वीकार करेंगे या नहीं ?”

यह सुनकर मेरे विद्वान् मित्र को अपनी गलती का ज्ञान हो गया है ऐसा जान पड़ा । अक्सर मिलने का तथा पत्र-व्यवहार द्वारा सम्बन्ध निभाये रखने का वचन देकर उन्होंने विदा ली । जाते-जाते उन्होंने इस बात का भी मुझे विश्वास दिलाया कि वे इस विषय का गहरा अध्ययन करेंगे और इस पर अधिक सोच-विचार भी करेंगे ।

ठीक एक ऐसा ही दूसरा अनुभव मुझे न्यूयार्क शहर में हुआ । इस बार एक तेजस्वी विद्यार्थी से मेरी भेंट हुई । बात-चीत के दौरान में उसने कहा “आज के बीसवीं सदी के नाम से पहचाने जाने वाले इस युग में बुद्धिवाद और विज्ञान जिस वस्तु को स्वीकार नहीं करते उसे फिर किसी भी व्यक्ति की ओर से स्वीकृति प्राप्त होना असम्भव है । आज के युग में प्रयोगशाला में जिसका प्रमाण प्राप्त न हुआ हो या जो बुद्धि-गम्य न हो ऐसी कोई भी बात स्वीकार करने के लिये शायद ही कोई तैयार होगा ।

यह विद्यार्थी भारतीय, गुजरात प्रदेश का रहने वाला तथा जैनधर्म का मानने वाला था । विलायत में अपना अध्ययन पूरा करके विज्ञान के विषय में उच्च अध्ययन करने की इच्छा से अब अमरीका आया हुआ था । उसने मुझे बुद्धिवाद सम्बन्धी विस्तृत जानकारी देनी शुरू की ।

“कुछ उदाहरण और तर्कों के साथ समझाइये।” उसे प्रोत्साहित करने के उद्देश्य से मैंने कहा।

यह सुनकर उसने अपनी बात को आगे बढ़ाते हुए कहा “देखिये, जैन लोगो का कहना है कि पृथ्वी नारंगी की भांति गोल नहीं लेकिन थाली की भांति गोल है। साथ साथ यह भी कहते हैं कि पृथ्वी घूमती नहीं बल्कि स्थिर है। लेकिन आज विज्ञान ने यह साबित कर दिखाया है कि पृथ्वी नारंगी की भांति गोल है और घूमती भी है। हा, तो अब बताइये कि आपका इस विषय में क्या कहना है ?”

इस प्रश्न का जवाब मुँह से देने के बजाय मैंने अपनी जेब से एक डॉलर निकालकर उसके हाथ में रखते हुए पूछा “तुम्हारे हाथ में जो यह डॉलर है वह किमकी तरह गोल है, यह बताओगे ?”

“इसे थाली के आकार का चपटा, गोल कहा जा सकता है।” उसने जवाब दिया।

बाद में मैंने उस सिक्के को वापस ले लिया। टेबल पर बाँये हाथ की पहली अंगुली से उस डॉलर को दबाकर मैंने खड़ा कर दिया। फिर दाये हाथ की पहली अंगुली के छोर के पीछे की ओर के नाखून की सहायता से एक जोर का धक्का देते हुए मैंने तुरन्त ही बाँये हाथ की अंगुली हटा ली।

टेबल पर वह डॉलर गोल-गोल घूमने लगा। लट्टू की तरह वह सिक्का तेज गति से घूमने लगा। उस घूमते हुए डॉलर की ओर इशारा करते हुए मैंने पूछा:—

“हाँ, तो अब बताओ कि यह डॉलर किसकी तरह गोल दिखाई देता है ? नारंगी की भाँति गोल दिखाई देता है ?”

“यह तो आभास है ।” उसने जवाब दिया ।

“तो फिर, पृथ्वी नारंगी की भाँति गोल है या थाली की भाँति गोल है इस बात का निर्णय करते समय आधुनिक विज्ञान को भी ‘आभास’ नहीं हुआ, इसका क्या प्रमाण है ?

यह सुनकर वह विद्यार्थी सोच में पड़ गया । कुछ देर उसे विचार करने देकर मैंने दूसरा प्रश्न पूछा ।

“तुमने रेल गाड़ी में यात्रा तो अनेक बार की होगी । गाड़ी जब गति में हो उस समय यदि खिड़की से बाहर की ओर देखे तो जमीन, पेड़-सभी कुछ मानो दौड़ते हुए नजर आते हैं । तुम्हें भी यह अनुभव हुआ ही होगा ? सच पूछा जाय तो ये सब चीजें अपनी-अपनी जगह पर स्थिर होते हुए भी मानो वे गतिशील हो ऐसा प्रतीत होता है, यह बात ठीक है ?”

“हाँ ऐसा दिखाई देता है सही ।”

“ठीक इसी तरह मान लीजिये कि किसी छोटे से स्टेशन पर दो गाड़ियाँ खड़ी हुई हैं । इनमें से एक गाड़ी समय होते ही आगे चलना शुरू करदे और अभी तक स्टेशन पर ही खड़ी हुई गाड़ी में बैठ कर जब हम दूसरी गाड़ी की ओर नजर दीढ़ाते हैं तब हमें ऐसा अनुभव होता है, मानो जिस गाड़ी में हम बैठे हुए हैं वही आगे बढ़ रही हो । लेकिन जब

हम दूसरी ओर नजर करते हैं तब हमे सभी चीजे अपनी-अपनी जगह पर स्थिर खड़ी हुई दिखाई पडती है। उस समय हमे विश्वास होता है कि जिस गाडी मे हम बैठे हुए हैं वह चलती नहीं लेकिन पास मे जो गाडी खड़ी थी वह आगे बढ गई है। ठीक ऐसा ही अनुभव तुम्हे भी हुआ होगा ?”

“लेकिन यह सब तो आभास मात्र ही है, वास्तव नहीं” उसने जवाब दिया।

“वाद मे कही हमे इस बात का ज्ञान होता है कि यह आभास मात्र है। क्या तुम यह विश्वास के साथ कह सकते हो कि विज्ञान द्वारा हमे जो कुछ बताया गया है, सब तथ्य है, और उसमे आभास विलकुल नहीं ?” मैने पूछा।

“यह भला हम कैसे कह सकते हैं ? अतीत मे जो कुछ भी खोज कार्य हुए है और उस समय जो हमे सत्य प्रतीत होता था वही कालान्तर मे आज झूठा और निष्फल साबित हो चुका है। इसके अतिरिक्त जिन्हे असंभव और कोरी कल्पना मात्र समझा जाता था ऐसी बहुत-सी बातें आज संभव सिद्ध हो चुकी हैं। आज भी ये संशोधन एवं अन्वेषण-कार्य जारी हैं। लेकिन जो गलत था उसे बुद्धि पूर्वक तथा प्रयोगात्मक प्रमाण द्वारा गलत साबित किया गया है। आज जो कुछ भी नये संशोधन या आविष्कार हुए हैं वे सभी बुद्धि एवं प्रयोग के ही फलस्वरूप हैं” उसने प्रत्युत्तर मे कहा।

“क्या यह बुद्धि सम्पूर्ण एवं अपरिमित है ?” मैंने उससे प्रश्न पूछा ।

“भला मैं ऐसा कैसे कह सकता हूँ ?”

“तो फिर अपूर्ण बुद्धि द्वारा स्वीकृत बात को मान्य रखना तथा इस अपूर्ण बुद्धि में जिन बात को समझने की भी शक्ति न हो उस बात का इन्कार करना, इसे ही तुम बुद्धिवाद समझते हो तो फिर मुझे कहना होगा कि जिसे तुम बुद्धिवाद समझते हो वह सिर्फ अहवाद और उससे उत्पन्न हुआ ‘नकारवाद’ ही है ।”

यह सुनकर वह विद्यार्थी कुछ उलझन में पड़ गया । उसे उलझन में पड़ा हुआ देख कर स्पष्टीकरण करने के उद्देश से मैंने फिर से कहा—

“कृपया मेरी बातों से यह न समझ लेना कि बुद्धि में मेरा विश्वास ही नहीं तथा विज्ञान के क्षेत्र में आज जो एक महान् क्रान्ति आ रही है उसे मैं निरर्थक समझता हूँ । मेरे कहने का तात्पर्य यह है कि विज्ञान ने आज दिन तक इतनी प्रगति तो नहीं की जिससे वह जैन आगमों में सर्वज्ञ भगवतों के जो विधान संग्रहीत पड़े हुए हैं उनको चुनौती दे सके, इसके विपरीत विज्ञान ने जो आविष्कार किये हैं, उनके मूल तो उन सर्वज्ञ भगवतों के कथन में ही समाये हुए हैं । मेरे कहने का तात्पर्य सिर्फ इतना ही है कि आज मनुष्य के पास जो बुद्धि है उसका उपयोग यदि बुद्धि का अधिक विकास करने के उद्देश से किया जाय तो कालान्तर में एक न एक

दिन वह विकसित होते हुए पूर्णता के निकट अवश्य आ पहुँचेगी। लेकिन वहाँ तक पहुँच पाने के लिये बुद्धि द्वारा जो ग्राह्य नहीं, उसके सामने रोप प्रकट करने के वजाय उसका इन्कार करने के वजाय, यदि श्रद्धा का आश्रय ले तो वह मार्ग उचित समझा जायगा।

“अब आपकी बात मेरी समझ में कुछ आ रही है।” उसने कहा।

“जो कुछ भी हमारी समझ में आता है, हम अपनी नजरो के सामने जो कुछ भी देख रहे हैं उसको स्वीकार कर लेने में भी खतरा है। क्योंकि उस समझ या दृश्य की फिर एक बार सत्य के वजाय किसी आभास पर रचना हुई हो यह भी बात असम्भव नहीं अर्थात् जो कुछ भी हमारी समझ में आता हो उसका प्रमाण ढूँढने के लिये सर्वज्ञ भगवन्तो के कथन का सहारा लेना और जो हमारी समझ में नहीं आता उसके लिये ‘यह मेरी समझ में नहीं आता’ इस बात को स्वीकार कर लेना यह अधिक सुरक्षित मार्ग है। ऐसा करने के वजाय तूँ कि यह बुद्धिग्राह्य नहीं इसलिये वह गलत है, विज्ञान ने उस पर अपनी मुहर नहीं लगायी इसलिये वह निरर्थक है—इस तरह कहना उचित नहीं समझा जाता।” मैंने कहा।

“आपने तो आध्यात्मिक क्षेत्र से सम्बन्धित बातें बतायीं, जबकि आज का विज्ञान भौतिक विषय पर ही प्रयोग कर रहा है। ये दोनों बातें आप एक में मिला दे (Mixed up)

यह तो ठीक नहीं” इस विद्यार्थी मित्र ने एक और तक किया ।

“आज बहुत कम लोग इस बात को स्वीकार करेंगे कि आध्यात्मिक और आधिभौतिक विषय एक दूसरे से भिन्न नहीं हैं । दृष्टि भेद के कारण ये दोनों बातें भिन्न-सी प्रतीत होती हैं । विज्ञान का दावा है कि मानव जाति की भलाई के लिये उसका अस्तित्व है । विश्व के अध्यात्मिक गुरुजनों ने भी मानव जाति की भलाई और कल्याण की भावना का चित्र अपने सामने रखकर ही ये बातें कही हैं । जो कुछ भी भिन्नता नजर आती है वह तो सिर्फ सुख और कल्याण विषयक कल्पना में—समझ में है । मूल में तो सुख और कल्याण दोनों में अभिन्नता है ।” मैंने जवाब दिया ।

“यदि हम सिर्फ भौतिक प्रश्नों के बारे में ही सोच-विचार करें तो क्या उसका तरीका आध्यात्मिक विचार धारा से भिन्न न होगा ?” उसने अपना सन्देह प्रकट करते हुए कहा ।

“नहीं, दोनों एक ही हैं । फिर भी जहाँ तक भौतिक विषय का सम्बन्ध है, मनुष्य ने अभी तो इस विषय में कुछ अधिक ज्ञान प्राप्त ही नहीं किया । जब प्रोफेसर आइन्स्टाइन ने अपना सापेक्षवाद का सिद्धांत (Theory of Relativity) प्रयोगशाला में सिद्ध करके विश्व को बतलाया तब सारा विश्व आश्चर्य मुग्ध हो गया था । लेकिन उनका वह सापेक्षवाद, जैन तत्त्वज्ञान में ठूँस-ठूँस कर हजारों-लाखों वर्षों से भरा

पडा है और प्रोफेसर आइन्स्टाइन की खोज उसके आगे तो सिन्धु के सामने बिन्दु की भाँति नजर आती है, इस बात की ओर किसी का ध्यान आकृष्ट क्यों नहीं होता ?' मैंने पूछा ।

"क्या यह सापेक्षवाद जैन तत्त्वज्ञान में भी है ?" उसने पूछा ।

"जैन तत्त्वज्ञान की नींव ही सापेक्षवाद पर खड़ी की गई है" मैंने जवाब दिया ।

"तो फिर आपके तत्त्वज्ञान का अध्ययन मुझे करना ही होगा" उसने कहा ।

"हमारा नहीं, अपना कहो । तुम जन्म से ही जैन हो, क्या इस बात को तुम भूल गये ?"

कुछ शरमाते हुए (Thanks) 'धन्यवाद' वस इतना ही कहकर उसने विदा ली ।

X

X

X

इस लेखक की अमरीका की यात्रा के बीच ऊपर बताई गई घटनाओं के सहज एक तीसरी घटना भी याद रखने योग्य है । इस बार एक अमरीकन मित्र के साथ कुछ चर्चा हुई । वे सज्जन यहूदी थे । धर्म और तत्त्वज्ञान के विषय में उन्हें गहरी दिलचस्पी थी ।

कुछ चर्चा करने के बाद उन्होंने मुझसे कहा.—"जैन धर्म और जैन तत्त्वज्ञान सम्बन्धित ये सभी बातें आप इस ढंग

से कह रहे हैं मानो आपका तत्त्वज्ञान, Complete, absolute & all comprehensive—पूर्ण, स्वतन्त्र, सर्वग्राह्य और सर्वव्यापक हो।

“वेशक, मेरा यही खयाल है।” मैंने जवाब दिया।

“अच्छा, तो फिर आप मुझे यह बतायेंगे कि आपके देश की-भारत की-कुल आवादी कितनी है ?” उन्होंने पूछा।

“चालीस करोड़।” मैंने जवाब दिया।

“इसमें से आपके जैन धर्म में मानने वालों की संख्या कितनी है ?” उन्होंने दूसरा प्रश्न पूछा।

“बारह से लेकर पन्द्रह लाख के आस-पास।” मैंने जवाब दिया।

मेरा जवाब सुनते ही वे भाई-साहब खिलखिलाकर हँसने लगे। वाद में घीमी आवाज में मुझसे तीसरा प्रश्न इस ढंग से पूछा मानो कोई महान् विजय प्राप्त करके उनका मन सन्तुष्ट हुआ हो।

“जिस धर्म और तत्त्वज्ञान के बारे में आप ऐसी अद्भुत और बड़ी-बड़ी बातें कह रहे हैं, जिसे आप विश्व के तत्त्वज्ञान का सबसे ऊँचा शिखर मानते हैं, उस धर्म में मानने वाले और उसका अनुसरण करने वालों की संख्या भला इतनी कम क्यों है ?

जवाब देने के बजाय मैंने ही उनसे प्रश्न पूछा,

“इस न्यूयार्क शहर की आवादी कितनी है ?”

“अस्सी नव्वे लाख होगी ?” उन्होंने जवाब दिया ।

“अच्छा, इस नव्वे लाख की आवादी मे Millionaires लखपति कितने होंगे ?” मैंने दूसरा प्रश्न पूछा ।

यह प्रश्न सुनकर वे भाई-साहब उलझन में फँस गये ।
फिर भी उन्होंने मेरे प्रश्न का जवाब तो दिया ही,

“A few hundreds—कुछ सौ होंगे ।”

“ऐसा क्यों ?” मैंने तीसरा प्रश्न पूछा ।

मेरे इस तीसरे प्रश्न का जवाब वे भाई-साहब न दे सके ।
कुछ देर तक चुप रहने के बाद उन्होंने फिर से कहा ।

“भला इस बात का आपके धर्म विषयक बात से क्या सम्बन्ध है ?”

“धर्म और धर्म का पालन करने वालों की संख्या, इन दोनों बातों के बीच जो सम्बन्ध रहता है, इतना ही सम्बन्ध इन दोनों बातों के बीच में है । जो कार्य बहुत कठिन होता है, उसे करने की शक्ति थोड़े से लोगों में ही होती है । धर्म के विषय में भी कुछ ऐसा ही हुआ है । जो काम आसान हो उसे पूरा करने के लिये अधिक लोग तैयार होंगे । ठीक उसी तरह जिस धर्म का पालन करना आसान हो उस धर्म के अनुयायियों की संख्या आसानी से बढ़ सकती है, लेकिन जिस धर्म का पालन करना कठिन हो उस धर्म के लिये नये अनुयायियों का मिलना मुश्किल है । इसके विपरीत, अनुयायियों की संख्या बढ़ने के बजाय, दिन प्रतिदिन कम होती रहती है । लेकिन

मे आपको विश्वास दिला सकता हू कि जैन धर्म और जैन तत्त्वज्ञान इतने तो कठिन या डलभे हुए नहीं है जितना कि समझा जाता है, यदि मनुष्य मे उन आपत्तियों का—जो शुरू-शुरू मे मार्ग मे आती हैं—वीरज और क्षमता के साथ सामना करने की हिम्मत हो तो वे आपत्तिया आप-ही-आप दूर हो जाती हैं। शुरू-शुरू मे यदि जंगल और पहाड़ों को पार किया जाय तो फिर चारों ओर महकता हुआ नन्दनवन ही हमे फैला हुआ नजर आएगा” मैने जवाब दिया।

“फिर तो आपके धर्म और तत्त्वज्ञान के बारे मे मुझे विवेक जानकारी प्राप्त करनी ही होगी।” उन्होंने गम्भीरता पूर्वक कहा।

“मिर्फ विवेक ही नहीं बल्कि सम्पूर्ण जानकारी प्राप्त करने की कोशिश कीजियेगा।” मैने जवाब दिया।

“क्या आप मुझे एक सूची दे सकते हैं जिसमे अंग्रेजी मे लिखित उन पुस्तकों का नाम दिया गया हो जिन्हे पढ़कर मे आपके धर्म और तत्त्वज्ञान के बारे मे आवश्यक जानकारी प्राप्त कर सकूँ” उन्होंने अपनी इच्छा प्रकट करते हुए कहा।

यहा पर मुझे गिकस्त मिली। मैने अपना सिर झुका लिया। कहने को तो कह दिया, “कुछ सोच-विचार और पूर्ण जाच करने के बाद मे ऐसी पुस्तकों की एक सूची आपके नाम भिजवा दूँगा।” इस सूची की खोज मे कहाँ करूँ ? मे अपने उन अमरीकन मित्र का आभार आज भी मानता हू जिनके कारण इस विषय मे अपने अज्ञान का मुझे भान हुआ।

X

X

X

वाहर विश्व मे जैन धर्म और जैन तत्त्वज्ञान के बारे मे जो अज्ञान फैला हुआ है उसे देखकर मेरे मन मे बड़ी ग्लानि पैदा हुई और उस ग्लानि को मन मे ही समाये भारत वापस लौट आया । इस घटना को हुए आज कई वर्ष बीत गये है ।

स्वदेश लौटने के बाद जब मैंने यह देखा कि हमारे भारतवर्ष मे भी जैन तत्त्वज्ञान के बारे मे अज्ञान फैला हुआ है तब मेरे आश्चर्य का कोई ठिकाना न रहा । इसमे भी अधिक आश्चर्य की बात तो यह है कि स्वयं जैन समुदाय मे इस तत्त्वज्ञान की जानकारी बहुत कम है । जब मैंने यह कहा कि जैन धर्म ईश्वर को कर्ता के रूप मे मानने के लिये तैयार नही तब मैंने कुछ ऐसे जैन भाइयो को देखा जिन्होने मेरी इस बात पर हँसी उड़ायी और मुझे नास्तिक कहा । यह देखकर मेरे दिल को गहरी चोट पहुँची ।

मुझे अपनी ही अल्पता से परिचित होने का जब अवसर मिला तब मैंने सबसे अधिक दुःख, आश्चर्य और आघात का अनुभव किया ।

बहुतसी जगहो पर मैं जैन धर्म और जैन तत्त्वज्ञान के बारे मे लम्बी चौड़ी बातें किया करता था । 'अन्धो मे काना राजा' या 'निरस्तपादपे देगे एरण्डोऽपि द्रुमायते' वाली कहावत के अनुसार, जैन तत्त्वज्ञान की बातें जगह जगह कह कर मैंने लोगों को चकित कर दिया था । मुझे यह विश्वास हो गया

था कि मेरे पास इस विषय से सम्बन्धित बहुत सारी जानकारी है। लेकिन यहाँ आने के बाद जब कुछ जैन मुनिराजों, पन्यास जी महाराजों तथा आचार्य भगवन्तो से मेरी मुलाकात हुई, उन लोगों से कुछ तत्त्व चर्चा हुई और उनकी ओर से मुझे जो थोड़ी-थोड़ी जानकारी प्राप्त हुई उसे देखने और समझ लेने के बाद मुझे विश्वास हो गया कि जैन तत्त्वज्ञान सम्बन्धी मेरा अपना ज्ञान, सिन्धु के त्रिन्दु के भी एक अणु के समान था। त्रिन्दु के उस अणु से मोहित होकर मैं मदारी की डुग-डुगी की तरह जगत के बहुत से लोगों को मोहित करने के उद्देश से निकल पड़ा था, इस बात का ज्ञान होते ही मेरे ओठ मानो सिल गये, संस्कृत में लिखे हुए एक प्राचीन कथन का मुझे सस्मरण हो आया। उस कथन का तात्पर्य यह है —

अहो लघु ज्ञानी मूर्ख मन में गर्व धरता,
 सब कुछ जगन्ता हूँ, खुद को यो समझता,
 किन्तु परिचय मिला जब सब जन का,
 खुली आँखें तब तो निज को मूर्ख गिनता।

[भट्टहरि नीति शतक]

लेकिन यह ज्ञान होने के फल स्वरूप मुझे तो लाभ ही हुआ। खोज करने पर एक 'गुरुदेव' 'सुगुरु' से मेरी भेंट हुई। उन्होंने मेरा जो मार्ग-दर्शन किया, उसके अनुसार मैं कार्य करता रहा। उन्होंने मुझे जो पुस्तकें दी वे तथा जिन पुस्तकों की उन्होंने सिफारिश की, वे सभी मैंने पढ़ी।

करीब पाँच साल के अध्ययन और परिश्रम के बाद, आज जब मैंने यह लिखना शुरू किया तब भी मुझे अपनी अल्पज्ञता का भान, जैसा पहले था वैसा ही तीव्र है। पूज्य महाराजश्री की—अपने गुरुदेव की—प्रेरणा मुझे न मिली होती तो आज यह लिखना प्रारंभ करने की मेरी हिम्मत होती या नहीं यह भी एक प्रश्न है।

जो पुस्तकें मैंने पढ़ी, उनमें कोई संस्कृत या प्राकृत भाषा में लिखी हुई पुस्तकें नहीं थी। जैन तत्त्वज्ञान का विपुल भंडार इन दो भाषाओं में संग्रहीत पड़ा है। उनकी सहायता से अंग्रेजी, हिन्दी और गुजराती भाषाओं में लिखी हुई बहुत सी पुस्तकें मैं देख गया। संस्कृत और प्राकृत भाषाओं पर अधिकार प्राप्त करने के लिये कोशिश करने की और इतना धीरज रखने की सुविधा तो थी ही नहीं।

फिर भी मैं पूज्य गुरुदेव का मार्गदर्शन प्राप्त करता रहा। जो कुछ भी समझ में न आता था उसे समझने के लिये मैं प्रत्यक्ष या पत्र द्वारा उनका मार्गदर्शन प्राप्त करता रहा। उन्होंने अत्यन्त प्रेम, करुणा और उत्साह के साथ मुझे अपनाया और मेरा मार्गदर्शन करते रहे।

अर्वाचीन भाषाओं में जो कुछ भी लिखा गया है उसे देखकर पूज्य गुरुदेव को कम असंतोष नहीं था। जब मैं इन्दौर में था तब उन्होंने मेरे नाम एक पुस्तक भेजी थी ताकि मैं उसका अध्ययन कर सकूँ। इस सिलसिले में उन्होंने मेरे नाम

जो एक पत्र लिखा था उसका कुछ हिस्सा मैं यहाँ पर उद्धृत कर रहा हूँ —

“ नामक पुस्तिका की तीसरी आवृत्ति मैं भेज रहा हूँ । केवल एक बार पढ़ने पर हमें इस बात का पता लगेगा कि हमारे यहाँ स्याद्वाद पर जो साहित्य प्रकाशित होता है वह कितना अस्पष्ट और पढ़ने वाले को उलझन में डालने वाला है । फिर भी इस समस्त साहित्य में ‘स्याद्वाद’ के सत्य बिखरे पड़े हैं जिनकी खोज करने के बाद एक ऐसे साहित्य का निर्माण होना चाहिये जो हमें ठोस सत्य की प्रतीति करवाये तथा पढ़ने वालों के दिमाग में स्वाद्वाद के सिद्धान्तों की उपयोगिता का एक स्पष्ट चित्र अंकित कर दे, इस बात की आवश्यकता भी तब आपको महसूस होगी । ”

जब मैं अमरीका और यूरोप की यात्रा कर रहा था तब मुझे इस प्रकार के साहित्य के निर्माण की आवश्यकता महसूस हुई थी और मेरे मन में ये भाव जागृत हुए ही थे कि यथाशक्ति इस बारे में कुछ कार्य करें । पूज्य गुरुदेव ने मेरी इस भावना को प्रोत्साहित किया और उस विषय में कुछ कहने की मुझे प्रेरणा भी दी ।

तत्पश्चात् सयोगवशात् अधिक समय तक मैं गुरुदेव के सम्पर्क में न रह सका । लेकिन उन्होंने जो बीज बोया था वह तो मेरे मन में ही निहित था और उसका विकास भी जारी था । मैं इस विषय का अध्ययन तथा पठन यथामति बढ़ाता ही रहा था ।

फलतः कई वर्षों के बाद, कलम का सहारा लेकर आज मुझे कुछ लिखने का सुअवसर प्राप्त हुआ है। मन-ही-मन श्री जिनेश्वर भगवान् को और पूज्य गुरु महाराज को वंदन करके मैं अपना वह प्रयत्न आरंभ करता हूँ - परिणाम ?

पाठकवर्ग तथा भविष्य ही इसका निर्णय करेंगे। मेरी आप लोगो से इतनी ही प्रार्थना है कि आगे के प्रकरणों में जो कुछ भी लिखा गया है उसका धैर्य, लगन और समभाव से अध्ययन करें।

प्राथमिक

जैन तत्त्वज्ञान के बारे में कुछ बातें आरम्भ करने से पहले थोड़ी सी प्राथमिक बातों पर हम सोच-विचार कर लें ।

आज विश्व में चारों ओर हमें जो कुछ भी नजर आता है तथा उससे जो जानकारी प्राप्त होती है उसमें न जाने कितना बड़ा मतभेद हमें प्रतीत होता है ? क्या ये सभी मत-भेद असत्य हैं ? अम है ?

एक व्यक्ति को जो कुछ भी दिखाई पड़ता है अथवा उसकी समझ में जो कुछ आता है वही दूसरे व्यक्ति को न तो दिखाई पड़ता है और न तो उसकी समझ में ही आता है । इसके द्वारा क्या हम यह समझ लें कि देखने वाले और न देखने वाले, समझने वाले और न समझने वाले सभी भूठे हैं । यदि इन लोगों के साथ बातचीत करने का हम अवसर प्राप्त कर लें तो हमें पता चलेगा कि हर व्यक्ति अपने आपको सत्यवादी तथा अन्य को भूठा मानता है ।

आज के युग में राजनीति को ही प्रधान स्थान दिया गया है । हर विचारशील नेता यही स्वप्न देखा करते हैं कि सारे विश्व में पूर्ण लोकशामन यथार्थ रूप में स्थापित हो, किन्तु इस एक ही 'वाद' के बारे में उन लोगों की जो विचार-धारा है उसमें कितना महान अन्तर है ।

'Greatest good of the greatest number of People' 'अधिक से अधिक लोगों का अधिक से अधिक कल्याण' ऐसी लोकशासन की एक कल्पना है। 'Government of the People, for the People, by the People' अर्थात् 'जनता का शासन, जनता के लिये और जनता द्वारा' ऐसी भी एक कल्पना की गई है। यहाँ पर 'जनता' के स्थान पर 'प्रजा' शब्द का भी प्रयोग किया जाता है। जब हम इस विषय की गहराई में जाकर उस पर सोच-विचार करेंगे तब कहीं हमें इस बात का पता चलेगा कि उसमें 'Greatest Good—अधिक से अधिक कल्याण' किसे कहना, इस बात पर भी अनेक मतभेद हैं। इसके अतिरिक्त 'जनता' अथवा 'प्रजा' शब्द के भी संकुचित, विस्तृत अथवा उनके बीचके अनेक अर्थ निकाले गये हैं।

लोकशासन के स्वरूपों के बारे में भी भिन्न-भिन्न अभि-प्राय प्रचलित हैं। पूँजीवादी लोकशासन साम्राज्यवादी लोकशासन, समाजवादी लोकशासन, केन्द्रीय लोकशासन, प्रान्तीय लोकशासन, राष्ट्रीय लोकशासन अमरीकी ढंग का, ब्रिटिश छाप, फ्रांस का अनोखा, इन्डोनेशिया का मर्यादित, भारत का समाजवादी समाज रचना वाला (Socialistic Pattern of Society) लोकशासन, इरान का जबरदस्ती लादा हुआ (Imposed) लोकशासन आदि कितने ही भिन्न-भिन्न प्रकार के लोकशासनो का विश्व में आज अस्तित्व है। गांधीजी का स्वदेशी और अहिंसक लोकशासन (रामराज्य) और ठीक इसके विपरीत सिद्धांतवाला रूस और चीन का

साम्यवादी शासन भी आज लोकशासन के नाम से पुकारा जाता है ।

इन सभी में हमें जो मतभेद दिखलाई पड़ते हैं वे स्वयं ही एक बड़ा लोकशासन है । बहुत साल पहले ५० जवाहर-लाल नेहरू ने एक बार लन्दन में आयोजित कॉमनवेल्थ के प्रधानमन्त्रियों की परिषद में भाषण देते हुए कहा था —

“यदि विश्व की सारी जनता लोकशासन के नाना प्रकार के स्वरूपों में से किसी एक को चुनने में सहमत हो जाय, सबका अभिप्राय यदि एक-सा हो जाय, तो फिर विश्व में ‘लोकशासन’ नाम की किसी चीज का अस्तित्व ही न रहेगा ।”

इस बात को समझना अत्यन्त आवश्यक है । इसकी गहराई में मानवजाति के मूलभूत स्वभाव का वास्तविक सूत्याकन छिपा हुआ है । आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान के बारे में भी कुछ ऐसी ही बात है । उसमें भी हमें भिन्न-भिन्न विचारधाराओं के दर्शन होते हैं, जब तक विश्व का अस्तित्व है तब तक मतभेदों का मिटना असम्भव है । अनादिकाल से ये मतभेद चलते ही आ रहे हैं और अनन्तकाल तक ये मतमतांतर रहेंगे इसमें कोई सन्देह नहीं । विश्व का अस्तित्व ‘असामजस्य’ के कारण ही गतिशील रहा है । यदि ‘सामजस्य’ की स्थापना हो जाय तो उसकी गति रुक जाएगी । इन्हीं मतभेदों के कारण तो हमें जीने का आनन्द प्राप्त होता है । अनादिकाल से इन्हीं मतभेदों को मिटाने के लिये हमारे महापुरुषों द्वारा जो प्रबल

पुरुषार्थ होता आ रहा है वह एक सबसे बड़े गौरव की बात है। फिर भी हम देख रहे हैं कि ये मतभेद कम होने के बदले बढ़ते ही जा रहे हैं।

फिर भी इससे निराग होने की कोई आवश्यकता नहीं, जिस तरह से ये मतभेद एव मतमतांतर अनादि अनन्त हैं ठीक उसी तरह साथ ही साथ 'सत्य क्या है ?' इस विषय में मनुष्य की जिज्ञासा भी अनादि अनन्त है। मनुष्य के हृदय में आदि काल से यह जिज्ञासावृत्ति सुरक्षित रही है और अनन्तकाल तक वह जीवित रहेगी। जब तक मनुष्य के मनमें से 'सत्य की खोज' की यह वृत्ति लुप्त न होगी तब तक तो उसके विकास में कोई बाधा न पहुँचेगी।

इस जगतीतल पर आज जितने भी तत्त्वज्ञान विद्यमान हैं उन सभी की उत्पत्ति मनुष्य की इस जिज्ञासावृत्ति के विकास में से ही हुई है। सदैव नई चीज देखने की तथा जानने की मनुष्य की जिज्ञासावृत्ति को धन्यवाद देते हुए तथा उसे वन्दन करते हुए जब हम आगे बढ़ेंगे तो सर्वप्रथम हमारे मस्तिष्क में यही एक विचार आएगा कि इस जिज्ञासावृत्ति से विश्व को जो कुछ भी लाभ प्राप्त हुआ है उसमें ठोस सत्य क्या है ?

यह प्रश्न सचमुच बड़ा जटिल है। जिज्ञासा को सन्तुष्ट करने के लिये किसने मेहनत की ? कितनी मेहनत की ? किस तरह की ? उसके पीछे कितना समय गवाया ? इन सभी बातों पर हमें सोच-विचार करना होगा। इन बातों पर

विचार करते-करते, मनुष्य की बुद्धि-शक्ति की मर्यादा का, अपूर्णता का एव उसके अहभाव का खयाल आये बिना नहीं रह सकता ।

वैज्ञानिक खोज करते समय मनुष्य को एक हल-निराकरण (Solution) मिलते ही वह खुशी में फूल उठता है और अपनी उस खोज की प्रसिद्धि के लिये वह अपने साधियों तथा अनुयायियों की मदद से बड़े जोरशोर से नगाड़े पीटना शुरू कर देता है ।

आध्यात्मिक क्षेत्र में भी, अनादिकाल से ठीक ऐसा ही होता आ रहा है । कोई-कोई साधक, आत्म-साधना के लिये मंत्र, जाप, योग या ध्यान आदि में से किसी एक मार्ग को अपना लेता है । यदि किसी को प्रकाश का एक वृत्त दिखाई देता है कि तुरन्त ही वह “आत्मसाक्षात्कार हो गया” यह समझकर पचासन का त्याग कर देता है । किसी की मानसिक शक्ति, योगबल से बढ़ जाने के कारण कुछ चमत्कार दिखाना प्रारम्भ कर दे तो ‘अब सशोधन का अन्त आ गया है’ यह समझकर वह नाचने लगता है ।

‘Hero-worship’ ‘वीरपूजा’ मानव-स्वभाव की सहज विशेषता है । यदि कोई व्यक्ति कुछ नया कर दिखाये, कुछ चमत्कारपूर्ण कार्य करके दिखाये या कुछ सिद्धियों का प्रदर्शन करे तो शीघ्र ही अनुयायियों का एक बड़ा समूह उसके चारों ओर एकत्रित हो जाता है । मनुष्य स्वभाव की एक दूसरी विशेषता ‘अतिशयोक्ति’ करने की है । देखी हुई

या जानी हुई बात को बड़ा चढ़ाकर बड़ा स्वरूप देने की और सुनी हुई बात को, जैसे अपनी आँखों में देखी हो इस तरह विवृत स्वरूप देकर—कहने की मानव की आदत अनादिताल में चली आ रही है। इस वृत्त के पीछे अपना महत्त्व स्थापित करने की अहंभाव जन्य इच्छा छिपी रहती है।

जो मनुष्य सिर्फ 'भौतिक सुख' की ही लालसा में मग्न रहता है वह ऐसे किसी न किसी अवधूत के पीछे अवश्य लागे रहता है। सिद्ध माने जाने वाले के आगे-पीछे बड़ी सत्या में मानव-समूह एकत्रित हो जाता है। यह समूह उस सिद्ध पुरुष की भक्ति, जो सिर्फ खुशामद का ही एक रूप होता है, करना शुरू कर देता है। अपनी खुशामद करते हुए मानव-समूह को देखकर अपन आपको सिद्ध मानने वाला 'अब अपना विकास पूर्ण हो गया है और अब कुछ भी करना बाकी नहीं रहा' यो समझने लगता है। असीम बुद्धिशाली वर्ग, महान् योगी और वैज्ञानिकों की जब ऐसी दशा हो तब भला साधारण जनसमुदाय का तो कहना ही क्या ?

हमारे देश में, अध्यात्मिक तथ्य के विषय में आज दो विभाग प्रतीत होते हैं। एक वर्ग 'जन्मजात श्रद्धा' को ही परंपरा से मानकर, पहले से जैसा चला आ रहा है उसे अपनाता है। दूसरा वर्ग 'बुद्धिप्रधान और आधुनिक शिक्षा प्राप्त किये हुए लोगों का है। विश्लेषण करने पर मालूम-होगा कि इन दोनों वर्गों के बीच कोई बड़ा भेद नहीं।

'जन्मजात श्रद्धावाले' वर्ग में जिस तरह अनेक मतमतांतर हैं ठीक उसी तरह इस सुरक्षित एवं बुद्धिशाली माने जाने

वाले वर्ग में भी उतने ही हठी और कट्टर मतमतातर है । स्वामी रामकृष्ण परमहंस, श्रीरमणमहर्षि, श्री अरविद घोष, नित्यानन्द स्वामी, स्वामी रामदास और ऐसे दूसरे अनेक महापुरुषों के शिक्षित अनुयायियों से अलग-अलग भेद करने पर पता चलेगा कि भिन्न-भिन्न सिद्धान्तों को मानने वाले ये लोग “सत्य उनकी अपनी जेब में है, और कही नहीं” ऐसी बात बड़ी कट्टरता से और दृढता से मानते हुए प्रतीत होंगे, लोग इस तरह मानते हैं इतना काफी नहीं ‘अन्य लोगों को भी उनकी मान्यता को स्वीकार करना चाहिये और स्वीकार लेने के बाद कही उनका उद्धार होगा अन्यथा नरक की खाई में ही उन्हें गिरना होगा’ ऐसी बात ये सभी लोग कहा करते हैं ।

‘आगरे के किले में से दिखते हुए ताजमहल के बारे में किसी फारसी कवि ने लिखा है —

“इस धरती पर यदि कही स्वर्ग हो तो
वह यही है, यही है, यही है °

आज चारों ओर इस काव्य की सी बात प्रतीत होती है । आध्यात्मिक विषय में दिलचस्पी रखने वाले किसी भी सज्जन से आप मिलें, अधिकतर लोग, जिस मत के अनुयायी होंगे उसीकी प्रशंसा करना शुरू कर देंगे ।

° अगर फिरदीस वर रूप जमोनस्त,

इमीनस्तो इमीनस्तो इमीनस्त ।

वास्तव में यह शेर काश्मीर के, विषय में कहा गया है ।

—प्रकाशक

स्वर्गीय श्री किशोरलाल मणस्वाला जब गाधीजी के आश्रम में रहने गये उस समय वे स्वयं स्वामीनारायण पथ के पक्के अनुयायी थे और उनकी यह हार्दिक इच्छा थी कि गाधीजी को भी स्वामी नारायण-पथ में मिलाकर उन्हें राहजानन्द स्वामी के अनुयायी बना ले। यह बात उन्होंने स्वयं लिखी है। इन समभावी एवं बुद्धिशाली किशोरलाल भाई की श्री केदारनाथजी से जब भेंट हुई तब उन्हें कुछ और ही तरह का अनुभव हुआ। श्री केदारनाथजी के सम्पर्क में आने के बाद उन्हें 'सत्य' की प्राप्ति हुई है इग आशय का एक तार उन्होंने आठ पर्वत से अपने आप जनों के नाम भेजा था। इसके विपरीत श्री केदारनाथजी ने स्वयं कहा है कि उनको (किशोरलाल को) तथा वैसे ही दूसरे सज्जनों सन्तो तथा योगियों को जो अनुभव हुए हैं, वे अपूर्ण हैं।

जब हमारे चारों ओर ऐसी ही परिस्थिति नजर आती हो तब स्वाभाविक तौर पर ऐसा प्रश्न मन में उपस्थित हुए बिना नहीं रह सकता कि "हमें क्या मानना चाहिये?" इस मानने के बारे में एक सर्वसाधारण अभिप्राय ऐसा है कि हम जो कुछ भी समझ ले अथवा स्वीकार कर ल वह सब सतर्क, सुतर्कयुक्त, उदाहरण और दलील से सुसंगत होना चाहिये। किसी भी बात को तर्क (Logic) का समर्थन प्राप्त न हो तो उसे गलत समझकर छोड़ देना चाहिए।

इस प्रकार की मान्यता में एक अत्यन्त महत्त्व की बात तो हम भूल ही जाते हैं और वह यह है कि जिसे हम तर्क के नाम से पहचानते हैं वह 'शुद्ध' एवं 'सम्पूर्ण' है क्या ?

आधुनिक विश्वविद्यालयों में जो तर्कशास्त्र—Logic—पढ़ाया जाता है उसमें 'भ्रूठ तर्क'—Fallacy of Logic—की भी एक बात आती है। तर्कशास्त्र, एक बड़ा जटिल विषय है। तर्कशास्त्र लिखने वाला, पढ़ाने वाला, पढ़ने वाला इन तीनों वर्गों में, पूर्णरूपेण सुगठित विवेक बुद्धि का अभाव हो, मानस यदि पूर्व ग्रह से युक्त हो—मुक्त न हो—और यदि ये तीनों क्रियाएँ (लिखने की, पढ़ाने की, पढ़ने की) अहंभाव की छाया से प्रभावित हो तो उसका क्या नतीजा होगा ?

गणितशास्त्र का ही एक तर्क हम ले ले। कोई पाच आदमी पन्द्रह फीट गहरी नदी पार करना चाहते थे। गणित-शास्त्री ने तो हिसाब लगाकर उन्हें बता दिया कि हर एक के हिस्से में तीन फीट अर्थात् कमर तक पानी आएगा।

अब यदि इस गिनती को स्वीकार कर कही ये लोग नदी पार करने को चलने लगे तो उसका क्या नतीजा हो सकता है ? पाचों व्यक्ति डूब जाएंगे। गणितशास्त्री की राय के मुताबिक यह तर्क विल्कुल सही था किन्तु व्यवहार में वह प्राणघातक सिद्ध होता है अर्थात् यह तर्क मिथ्या है। यदि इसका अनुसरण किया जाय तो उसमें विवेकशून्यता ही होगी।

मिथ्या इसलिये कि गणित का हिसाब लगाने वाले व्यक्ति ने आदमी और नदी को ध्यान में रखे बिना तथा दोनों के नाप को एक साथ ध्यान में रखे बिना ही विचार किया। उन पाचों आदमियों ने अपनी विवेकबुद्धि का उपयोग किये बिना ही उसका अनुसरण किया।

एक दूसरी छोटी-सी और साधारण बात को ले ले ।

किसी एक मकान में दीवारे सफेद रंग की है । उसमें हरे रंग के विजली के लट्टू लगाये गये हैं । अब जब विजली का प्रकाश दीवारों पर पड़ता है तब हमें दीवारे सफेद के बदले हरे रंग की प्रतीत होती है ।

रात और दिन के समय यदि दो भिन्न-भिन्न व्यक्तियों द्वारा इन्हीं दीवारों को देखने के पश्चात् उनकी राय पूछी जाय तो दीवारों के रंग के बारे में उनमें मतभेद अवश्य उपस्थित होगा । एक का यह कहना होगा कि दीवारे सफेद रंग की हैं जब कि दूसरा कहेगा कि वे सफेद नहीं बल्कि हरे रंग की हैं । इन दोनों की बात सही भी है और गलत भी । इस बात का फैसला तो तब हो सकता है जब कि यह भेद जानने वाले किसी तीसरी व्यक्ति की राय पूछी जाय जो इसी मकान में रहता हो । इन दोनों की बातें आपस में विरोधी होते हुए भी दिन और रात की अपेक्षा से सही है । इस बात का ज्ञान तो तब होगा जब कि ये दोनों व्यक्ति दिन और रात दोनों समय इन्हीं दीवारों को फिर से देखें । तब तक यदि ये दोनों व्यक्ति अपनी-अपनी मान्यता पर अड़े रहे तो उसमें आश्चर्य की कौन-सी बात है ?

आँखों से जो दिखाई देता है उसकी बात ले ।

एक पहाड़ की चोटी पर चार व्यक्ति खड़े हैं । एक व्यक्ति की आँख में मोतिया है और उसने ऐनक नहीं लगायी है । दूसरे की आँख में भी मोतिया है लेकिन उसने ऐनक लगायी है । तीसरे की आँख सब प्रकार के रोगों से मुक्त है ।

चाँथे की आँखें ठोक है और इसके अतिरिक्त उसके पाम दूरबीन भी है।

अब जब ये चारों व्यक्ति क्षितिज की ओर नजर करेंगे तब क्या इन लोगों की दृष्टि-मर्यादा में समानता होगी ? सभी व्यक्तियों को क्या एक सा दिखाई देगा ? यदि उस समय इन लोगों को आँखों देखे हाल का वर्णन करने को कहा जाय तो चारों के पास से अलग-अलग बात सुनने को मिलेगी।

इस तर्क Logic की भी वही दशा है। उमका उपयोग करने वाले तथा कराने वाले विभिन्न व्यक्तियों की ममभ्र, बुद्धि, ज्ञान अनुभव तथा शक्ति का प्रभाव एक या दूसरी तरह उन पर पड़े बिना नहीं रह सकता। उममें 'अशुद्धि' आये बिना नहीं रह सकती।

तो फिर 'शुद्ध' तर्क किसे कहा जाय ?

यहाँ पर हम दुनियादारी और मनुष्य की बुद्धि को ही ध्यान में रख कर तर्क के बारे में चर्चा कर रहे हैं। तत्त्वज्ञान के तर्क के बारे में विचार करने तक हम नहीं पहुँचे। वहाँ पहुँचने के लिए हमें धीरज रखना होगा।

अभी तो हम अपनी इस प्राथमिक बात को ही आगे बढ़ाएँ। इसके लिये जिस भूमिका की आवश्यकता है उस ओर हम भुक्के।

• • •

भूमिका

किसी भी वस्तु को बुद्धिपूर्वक समझने के लिए तर्क का आश्रय लेना आवश्यक है, इस बात को हम अच्छी तरह समझ गये और साथ ही इस बात को भी स्वीकार करते हैं कि तर्क करते समय बहुधा अनेक स्थानों पर गलतियाँ हो जाने का भी अदेशा रहता है। अब हम आगे बढ़ें।

किसी अदालत के दृश्य की कल्पना कीजिए। न्यायाधीश, फरियादी, अभियुक्त, फरियादी पक्ष का वकील, वचाव पक्ष का वकील, ज्युरी के सदस्य और ऐसे प्रेक्षकगण जिन्हें इस मामले में दिलचस्पी हो, इस तरह सात प्रकार के लोग यहाँ पर इकट्ठे होते हैं। मुकदमे की कार्यवाही शुरू होने के बाद दोनों पक्ष के गवाहों की जाँच की जाती है। दोनों ओर से वहस होती है। न्यायाधीश ज्युरी का मार्गदर्शन करते हैं, फिर ज्युरी अपना अभिप्राय प्रकट करती है।

तत्पश्चात् न्यायाधीश के लिए फैसला करने का कार्य बाकी रह जाता है। न्यायाधीश अपना फैसला किस प्रकार सुनाते हैं। न्याय के आसन पर विराजमान जज साहब के पास कानूनी ज्ञान, अनुभव, आसन की पवित्रता (Dignity) ये सब बातें होती हैं। मुकदमे की कार्यवाही प्रारम्भ होते समय जज साहब 'तटस्थवृत्ति' के पवित्र सिंहासन पर बैठे हुए होते हैं।

अदालत के सामने पेश किये गये प्रमाण, तथा उस सिलसिले में की गई वहस को ध्यान में लेकर जज साहब, कानून की मर्यादा में रह कर, स्वयं विलकुल तटस्थता धारण कर, किसी प्रकार के पूर्वग्रह के बिना रिश्तों से दूर रह कर, अपनी राय में जैसा उचित जँचे वैसा ही फैसला सुनाते हैं। हम यह मान कर ही चलते हैं कि जज साहब पूर्णतया तटस्थ, तथा न्याय विषयक अपने कर्तव्य के प्रति जागरूक हैं।

ऐसा होते हुए भी जितने फैसले मुनाये जाते हैं, क्या वे सब न्याययुक्त होते हैं ? ऊँची अदालतों में जब अपील की जाती है, तब, प्रायः हम देखते हैं कि, कई फैसले बदलने पड़ते हैं। इस तरह परिवर्तित निर्णय भी पूर्णतया न्याययुक्त हो, ऐसा हमें नहीं होता।

बहुधा ऐसी भी शिकायतें सुनी जाती हैं कि न्याय पाने की उम्मीद से अदालत में जाने वाले कुछ लोगों को न्याय ही नहीं मिलता। क्या हमने बहुत-से ऐसे भी किस्से नहीं सुने जहाँ निर्दोष व्यक्ति को दण्ड मिला हो और गुनहगार को रिहा कर दिया गया हो ?

किसी न किसी भगड़े का निपटारा करने के उद्देश्य से ही अदालत की शरण ली जाती है। ये भगड़े भी भिन्न-भिन्न प्रकार के होते हैं और इनके कारण भिन्न-भिन्न होते हैं। लेकिन विश्लेषण करने पर हमें ज्ञात होगा कि इन भगड़ों के मुख्य कारण इस प्रकार हैं —

“अज्ञान, गलतफहमी; पूर्वग्रह, अहंभाव, ममत्व, अध-स्वार्थ, विवेकहीनता, वासनाओं की गुलामी और असहिष्णुता आदि कारण ही भगडों के मूल में रहते हैं।

लेकिन सबसे बड़ा दुर्भाग्य तो यह है कि कोई भी व्यक्ति अपने आपको इनमें से थोड़े-से, सभी अथवा किसी एक कारण के लिए भी जिम्मेदार मानने को तैयार नहीं होता। मानना तो दूर रहा, लेकिन इस बारे में विचार करने की भावना या इच्छा भी उसके हृदय में कदाचित् ही प्रकट होती है।

अपने बारे में दूसरे लोगों के मनमें गलतफहमी है, ऐसा कहने वाले लोग तो अनेक हैं लेकिन इस प्रकार की बात करने वाले व्यक्ति के खुद के मन में, दूसरों के लिये ऐसी ही गलतफहमी है, इस बात को स्वीकार करने के लिये अथवा विचार करने के लिये भला कितने लोग तत्पर होंगे ?

मित्र-मित्र में, व्यापारी सम्बन्धों के सिलसिले में, पति-पत्नी, भाई-भाई, सास-ब्रह्म, देवरानी-जेठानी, पिता-पुत्र, देवर-भौजाई, ननद-भौजाई और अडोसी-पडोसी के सम्बन्धों में वैमनस्य, क्लेश, टटे-फिसाद डूँढ़ने के लिए कहीं हमें दूर जाने की आवश्यकता नहीं है।

सच्ची बात का अज्ञान, गलत खयाल अर्थात् अज्ञान, पहले से ही बने बनाये अभिप्राय अर्थात् पूर्वग्रह, ‘अन्य सभी लोगों में मैं श्रेष्ठ और निराला हूँ’ ऐसा अहंभाव, तुच्छ स्वार्थ, विचार करने के लिये जिस शुद्ध और शास्त्रीय तर्क के ज्ञान की आवश्यकता है उसका अभाव तथा उसके फलस्वरूप पैदा होने वाली विवेकशून्यता, अपनी इन्द्रियों की वासनाओं को

वश में करने की असमर्थता, अपनी ही बातों पर अड़े रहने की आदत तथा उसके फलस्वरूप कुछ भी न छोड़ने की असहिष्णुता इन सभी बातों में आज का मानव समाज डूबा हुआ, खोया हुआ सा प्रतीत होता है।

देश-देश के बीच न जाने कितने प्रकार के भगडे होते हो रहते हैं। पहले जर, जमीन और जोरु को ही भगडे का मूल कारण मानते थे। लेकिन अब रंग द्वेष (Colour Prejudice) और वैचारिक या सैद्धान्तिक संघर्ष (Ideological Conflicts) के कारण भी भगडों में अभिवृद्धि हुई है। इन कारणों में से किसी एक के उत्पन्न होने पर वह भयंकर भगडे का रूप धारण कर लेता है। इस तरह इन बातों पर विचार करने से हमें ज्ञात होगा कि ऊपर जितने भी कारण बताये गये हैं उनमें से कोई न कोई कारण स्वतंत्र रूप से या दूसरे कारणों से मिल कर इन सभी भगडों के पोछे अवश्य लगा हुआ है। चूँकि हम यहाँ पर राजनैतिक विषय की चर्चा करना नहीं चाहते अतः उसकी गहराई में जाना उचित नहीं होगा। सत्ता का मोह, अन्धस्वार्थ में समाविष्ट हो जाता है। आसुरी शक्ति, विनाश के अभूतपूर्व साधनों का अस्तित्व आदि सभी कारणों की पृष्ठ-भूमि में स्वार्थवृत्ति एवं अहंभाव तो अवश्य होते हैं। इस बात को यही समाप्त कर अब आगे बढ़ें।

आज प्रायः यह देखा जाता है कि बहुत-से लोग किसी प्रयोजन के बिना ही तरह-तरह की चर्चा करते रहते हैं। साथ ही यह भी देखा गया है कि कुछ लोग किसी एक निश्चित अभिप्राय को लिये पूर्वग्रह बाँधकर ही आते हुए नजर आते

हैं। यह बात किसी एक ही क्षेत्र में होती हो ऐसा भी नहीं है। सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, नैतिक, गैक्षणिक, भौतिक, आधिभौतिक, धार्मिक और दार्शनिक क्षेत्रों में भी आज ऐसी ही परिस्थिति दिखलाई पड़ती है। कुछ लोग अपने वंश-परंपरागत अभिप्रायों का समर्थन करते रहते हैं, कुछ लोग 'बाबावाक्य प्रमाण' मान कर चलने वाले हैं तो कुछ लोग ऐसे भी होते हैं जो 'हम भी कुछ हैं' की अहभाव-जनित वृत्तियाँ लिये हुए उछलकूद करते नजर आते हैं। 'तर्क' जिसका हमने आगे जिक्र किया है, बहुत-से स्थानों पर घोंडे के रूप में न आकर गाड़ी के रूप में भी आता है। साधारणतया मनुष्य 'तर्क' को ही आगे रखकर कार्य करता है। यहाँ पर तर्क घोंडे का काम करता है। स्वयं आगे चलता हुआ विचार और कार्य को अपने पीछे खींचे चलता है।

अपनी ही धुन में मस्त रह कर तथा स्वार्थ और वासना से प्रेरित होकर भी मनुष्य कभी-कभी बिना सोचे ही कार्य कर बैठता है। तत्पश्चात् उसने जो कुछ भी कार्य किया है उसे ही सही प्रमाणित करने के उद्देश्य से 'तर्क' का आधार लेता है। यहाँ निर्णय अथवा कार्य पहले होता है जब कि 'तर्क' बाद में आता है। ऐसे मामलों में 'तर्क' घोंडे का रूप लेकर नहीं बल्कि गाड़ी का रूप लेकर आता है। जैसे घोंडे के आगे गाड़ी लगाने से गाड़ी का चलना असंभव है, ठीक उसी तरह 'तर्क' जिसका प्रयोग बाद में किया जाता है, वह सही रूप में 'तर्क' नहीं बल्कि स्वार्थ-परायण दलीलवाजी ही होती है।

कभी-कभी हम अपनी नजरो के सामने देखते हैं या अनुभव करते हैं कि जब दो मनुष्य चर्चा करते हैं, आपस में बहस करते हैं तब वे कान बंद करके बैठे होते हैं। एक मनुष्य दलील कर रहा हो तब उसे सुनने के स्थान पर दूसरा मनुष्य अपने मन में अपने व्यक्त किये हुए अभिप्राय के समर्थन के लिये नई युक्तियों की खोज में ही व्यस्त रहता है। इस प्रकार की चर्चा के समय बहुत-सी अप्रस्तुत तथा बन्दर की सी उल्ललकूद वाली बातों का मानो एक ढेर-सा लग जाता है।

सत्य की खोज करने का तथा उसे प्राप्त करने का यह मार्ग नहीं, इस बात को हम आसानी से समझ सकते हैं। प्रश्न यह उठता है कि हमें 'सत्य' की खोज कहाँ और किस तरह करनी चाहिये ? जैन तत्त्वज्ञानियों ने जिस ढंग से इन प्रश्नों का उत्तर दिया है, वैसा किसी दूसरे ने भी दिया हो, ऐसी बात हमने आज दिन तक नहीं सुनी। 'अनेकातवाद' तथा 'स्यादवाद' द्वारा इन प्रश्नों का उत्तर दिया गया है। जैन तत्त्वज्ञान के सिवा किसी और तत्त्वज्ञान ने 'अनेकातवाद' और स्यादवाद की शिक्षा दी हो ऐसा आज दिन तक जानने को नहीं मिला।

इस तत्त्वज्ञान के मूल में जो मुख्य बात छिपी है वह यह है कि किसी भी एक ही दृष्टि-बिन्दु से किसी बात पर सोच विचार न करना चाहिये। जिस विषय के संबंध में हमें विचार या निर्णय करना हो उसके अन्य पहलू भी हैं या नहीं इस बात पर भी विचार करना आवश्यक है। कई लोगो ने ढाल के दूसरी ओर देखने की बात कही है, किन्तु वह ढाल अपनी ही कल्पना के अनुसार होती है। इसके दो ही पहलू

होते हैं। ऊपर बताये गये सभी दूषण तो उन सब में अवश्य रहते हैं। इसीलिये जैन तत्त्वज्ञानियों ने इस बात पर बार-बार जोर दिया है कि तीव्र बुद्धिशक्ति के बावजूद भी जब तक तटस्थता का भाव प्रकट नहीं होता तब तक पूर्ण सत्य की प्राप्ति असंभव है। इसी कारण वे कहते हैं कि तटस्थवृत्ति को विकसित करना नितान्त आवश्यक है।

इस तटस्थवृत्ति को विकसित करने के लिए अज्ञानता दूर करके सच्चा (सम्यक्) ज्ञान प्राप्त करना होगा। जो झूठा ज्ञान (भ्रम) अर्थात् मिथ्या-ज्ञान है उसे फेंक देना होगा, सभी प्रकार के पूर्वग्रहों को, पहले से बने हुए अभिप्रायों को जमीन में गाड़ना होगा। अहंभाव से हमें बिल्कुल मुक्त रहना होगा। अन्ध स्वार्थ, भौतिक स्वार्थ जिसका इन्द्रियादिक वृत्तियों के साथ सम्बन्ध है, उसे भी दूर करना होगा। इन्द्रियादिक वासनाओं तथा वृत्तियों की गुलामी से हमें पूर्ण स्वतंत्रता प्राप्त करनी होगी। विवेक बुद्धि पूर्ण रूप से जागृत करनी होगी और समग्र जगत के प्रति करुणा एवं मैत्री की भावना हृदय में जागृत करके सहिष्णुता की परमपावक ज्योति प्रज्वलित करनी होगी।

कुछ बहुत बड़ी बात कह दी, क्यों ?

यह सब पढ़कर घबराने की कोई जरूरत नहीं। जिन्होंने 'अनेकातवाद' और 'स्यादवाद' के अपूर्व तत्त्वज्ञान की भेट जगत को दी है वे सभी जैन तीर्थंकर-सर्वज्ञ भगवतगण ऊपर बताये गये तमाम दोषों से मुक्ति प्राप्त करने में सफल रहे थे और पूर्णज्ञान-केवल ज्ञान-प्राप्त करने के बाद ही उन्होंने ये

वाते जगत के सामने प्रस्तुत की थी ।

हम में से कोई भी व्यक्ति इस सीमा तक नहीं पहुँच पाया । लेकिन जो कुछ उन्होंने कहा है उसे समझने की शक्ति भी हम में नहीं ऐसा मानने की जरूरत नहीं है । इन बातों को समझने के लिये जिस प्रोत्साहन की आवश्यकता है उसे पाने के लिये यही एक कारण बस है कि इस परम पद को प्राप्त करने में हम अभी तक सफल नहीं हो पाये ।

जैन तीर्थंकरों ने जगत को पूर्ण सत्य की खोज करने का, उसे समझने का तथा उसे प्राप्त करने का सही उपाय बताया है, इस बात को तो आज पौराणिक एवं पाश्चात्य समर्थ विद्वान भी स्वीकार करने लगे हैं । सर्वज्ञ भगवन्तो ने जो उपाय हमें बताया है, उसका सहारा लेने में भला हमें कौन रोक सकता है ?

यदि हम वैज्ञानिक प्रयोगशालाओं का निरीक्षण करें तो हमें पता चलेगा कि एक ही वस्तु पर अनेक प्रकार के प्रयोग हो रहे हैं । यदि कोई एक अन्वेषणकार्य पूरा हो जाय तो उसके बाद उसके फलस्वरूप प्राप्त हुई चीज पर पुनः अन्वेषण कार्य शुरू होता है और यही कार्यक्रम जारी रहता है । इन सभी अन्वेषणों के पीछे जो एक मुख्य बल कार्य कर रहा है वह यह है कि “जो कुछ भी प्राप्त हुआ है उससे भी विशेष और कुछ है ।” अभी तक तो किसी वैज्ञानिक ने यह नहीं कहा कि जो कुछ खोज लिया गया है वह पूर्ण है और इससे अधिक या विशेष अब और कुछ नहीं है । यदि कोई यह कहे तो अन्वेषण कार्य की गति ही रुक जाएगी ।

अब इसमें समझने योग्य एक विषय बात तो यह है कि वैज्ञानिक प्रयोगशालाओं में जो भी प्रयोग अथवा अन्वेषण कार्य हो रहे हैं उन सभी के पीछे सिर्फ आकाशकुसुमवत् कल्पना ही नहीं है। इन सब के पीछे 'कुछ' है। हम जो कुछ भी जानते हैं इससे विषय 'कुछ' है इस प्रकार की श्रद्धा दृढ रूप से कार्य कर रही है। 'कुछ है' ऐसी यह श्रद्धा भला कैसे उत्पन्न हुई ?

इस बात पर हमें अधिक सोच-विचार करना होगा, इसमें कोई सन्देह नहीं। एक बात तो निश्चित है कि कही न कही से उसका उद्गम अवश्य हुआ होगा। इस से यह सिद्ध होता है कि 'जो न दिखता था न समझ में आता था ऐसा 'कुछ' अस्तित्व में अवश्य था' इन सभी सशोधन कार्यों के लिये जिस प्रेरणा की आवश्यकता है उसकी प्राप्ति हमें उपर्युक्त अस्तित्व सम्बन्धी श्रद्धा से ही हुई, यह मानना ही पड़ेगा।

इस श्रद्धा के बल पर प्रयोगशाला में कार्य करने वाले वैज्ञानिकों को प्रयोग करते समय 'तर्क का ही सहारा' लेना पड़ता है। झूठे तर्क पर आधारित कोई प्रयोग जब असफल हो जाता है तो फिर से नये तर्क की सहायता लेकर उन्हें अपना कार्य नये सिरे से पुनः प्रारम्भ करना पड़ता है। और जब वे यह कार्य करते-करते अपने उस भौतिक क्षेत्र में शुद्ध तर्क तक आ पहुँचते हैं तब उन्हें सिद्धि प्राप्त होती है।

यह तो हुई भौतिक विषय से सम्बन्धित बात। इसी तरह जीवन के समस्त क्षेत्रों में, मनुष्य को शुद्ध तर्क का आश्रय लेना ही पड़ता है। अपने ही मन की प्रयत्नशक्ति द्वारा इस

शुद्ध तर्क को सिद्ध करना सभी लोगो के लिये संभव नहीं । इसलिये हमें उन्हीं लोगो का आश्रय लेना होगा जिन्होंने अपने समस्त पापों का क्षय करके, इस जगत और जगत के बाहर की तमाम भौतिक, आधिभौतिक और आध्यात्मिक बातों को, केवल ज्ञान—Omniscience के द्वारा देखा है और जगत के सामने प्रस्तुत किया है । इन भगवन्तो द्वारा जो कुछ भी बातें कही गई हैं वे सभी सत्य हैं या नहीं इसे सिर्फ जिज्ञासावृत्ति से प्रेरित होकर समझने की कोशिश करे तो वह हमें आगे की ओर दूर-दूर कहीं अवश्य ले जायगी ।

छोटे-से बालक को जब सर्व प्रथम स्कूल में दाखिल किया जाता है तब उसे ('चौदह तिया बयालिस' नहीं मालूम होता) गणित का बिल्कुल ज्ञान नहीं होता । स्थापित गणितशास्त्र में विश्वास रखकर, अनपढ़ माँ-बाप अपने बच्चे को स्कूल में दाखिल करवा देते हैं । वहाँ पर शिक्षक बच्चे को जो कुछ भी याद करने के लिये कहता है, बच्चा ठीक उसी तरह याद करता है । 'पन्द्रह तिया पैतालीस' ऐसा जो पहले याद किया होता है उसका उसे शास्त्रीय ज्ञान नहीं होता । बाद में जब उसकी बुद्धि का विकास होता है, वह जोड़, और बाकी करना सीख लेता है, तब वह तीन बार पन्द्रह का जोड़ कर लेता है, और उसने पहले जो रटा था उसकी यथार्थता का अनुभव उसे तब होता है ।

जहाँ तक तत्त्वज्ञान का सम्बन्ध है, हम सब बालको जैसे हैं । प्रारम्भ से ही हम यदि श्रद्धापूर्वक रहना शुरू न करेंगे तो

ज्ञान की यथार्थता का अनुभव भला हमें किस तरह से प्राप्त होगा ?

कोई व्यक्ति शायद यह प्रश्न पूछेगा कि ससार भर में गणितशास्त्र तो सिर्फ एक ही है । लेकिन जहाँ तक तत्त्वज्ञान के विषय का सम्बन्ध है, ऐसे प्रश्न का उठना क्या संभव है ? यहाँ तो 'तीन कनौजिये, तेरह चूल्हे' वाला हिसाब है ।

अच्छा तो इस बात को हमने स्वीकार कर लिया कि जगत में तत्त्वज्ञान के कई प्रकार हैं । तो फिर हमें जैन तत्त्वज्ञान से ही क्यों प्रारंभ करना चाहिये ? किसी और ही तत्त्वज्ञान से प्रारंभ क्यों न करें ? इस तरह के दूसरे प्रश्न का उठना स्वाभाविक है ।

इसका जवाब हमें ठीक तरह से याद रख लेना चाहिये । जैन तत्त्वज्ञानियों का यह दावा है कि "जैन दर्शन ही एक ऐसा तत्त्वज्ञान है जिसमें भिन्न-भिन्न तमाम दृष्टिविन्दु इस तरह से सम्मिलित हो गये हैं जिस तरह से अनेक सरिताएँ सिन्धु में ।" इस तरह का दावा किसी और तत्त्वज्ञान ने किया हो ऐसा हमें याद नहीं । ऐसी परिस्थिति में हम यदि जैन-तत्त्वज्ञान का ही अध्ययन शुरू कर दें तो उसमें आपत्ति की कौन-सी बात है ?

आज विज्ञापन का युग है । पेट में उठे हुए दर्द को मिटाने के लिये, चमड़ी को स्वच्छ और मुलायम रखने के लिये किसी एक दवा या साबुन का ही विज्ञापन हम पढ़ें । उस विज्ञापन में, उसी चीज के बारे में बड़े-बड़े दावे किये जाते हैं । इसी विज्ञापन को पढ़कर हम इनमें से कोई एक चीज खरीदकर लाते हैं या नहीं ? विज्ञापन में जिन गुणों का वर्णन किया गया

हो वे सभी यथार्थ हैं या नहीं, इस बारे में उस चीज का उपयोग किये बिना क्या हम निर्णय कर सकते हैं ?

तो फिर जैन तत्त्वज्ञान के बारे में उसके प्रणेताओं का जो दावा है उसकी यथार्थता का अनुभव प्राप्त करने के लिये एक अवसर उन्हें भी दिया जाय तो उसमें कौन-सी आपत्ति है ? यदि सही तौर पर देखा जाय तो वह अवसर हमें उन्हें देना नहीं है बल्कि प्राप्त करना है, उन्हें ऐसा अवसर प्रदान करने से आखिर में फायदा तो हमें ही होनेवाला है, उन्हें नहीं । इसलिये यह तो हमारे ही लाभ की बात हुई । फिर भी फिलहाल उन्हें एक अवसर देना है ऐसा मानकर हम आगे चर्चा करें तो इसमें कोई आपत्ति नहीं । जैन तत्त्ववेत्तागण हमारा आभार अवश्य मानेंगे ।

जैन तत्त्वज्ञानियों का यह दृढ़ विश्वास है कि इस सर्वोच्च तत्त्वज्ञान को समझने की जिज्ञासावृत्ति एकबार भी जिनके मन में जागृत होगी उनके सामने, इस तत्त्वज्ञान का सौंदर्य और उसका सौरभ आप ही आप अपने बल से प्रकट हुए बिना नहीं रह सकता ।

इस बात को समझने के लिये, उस सम्बन्ध में पूर्णतया अनुभव प्राप्त करने के जिन दुर्गुणों और दोषों का त्याग करने का पहले कहा गया है उनका आज इसी वक्त त्याग करने के लिए कोई आग्रह नहीं करता क्योंकि यदि एक बार इस तत्त्वज्ञान की समझ शक्ति का विकास प्रारम्भ हुआ कि आप ही आप सभी दुर्गुण अपना बोरिया-विस्तर लिये भाग-छूटने

की तैयारी करना शुरू कर देगे, ऐसी अटल श्रद्धा इस तत्त्वज्ञान के उपदेशको के हृदय में है ।

फिर भी इस तत्त्वज्ञान का यदि लाभ उठाना हो तथा उसे ठीक तरह से समझना हो, तो एक छोटी-सी शर्त का पालन हमें अवश्य करना होगा । यह शर्त 'तटस्थता भाव' अपनाने की है । जो कुछ भी कहा जाय उसे तटस्थवृत्ति से पूरा समझने की हमें कोशिश करनी चाहिये । उसे आधे रास्ते पर या दो कदम चलने पर ही छोड़ न देना चाहिये ।

आपसे यही उम्मीद रखते हुए अब हम आगे चर्चा करेंगे ।

परिचय

पिछले प्रकरण मे 'तटस्थ' भावना अपनाने की जो बात बतलाई गई है उसके अनुसार अब आप तटस्थ भावना की स्थिति मे आ पहुँचे है । यह मानकर आगे चर्चा करे ।

यहाँ पर इस बात का निर्णय कर लेना आवश्यक है कि आखिर हमे समझना क्या है ? अच्छा, एक प्रश्न ही पूछ ले । इस जगत मे क्या ऐसा भी कोई उपाय है जिसकी सहायता से मनुष्य की समझ-शक्ति, छोटे-बड़े तमाम क्षेत्रो मे पूर्ण सत्य की खोज कर सके और उसे प्राप्त कर सके ?

जैन-दार्शनिको ने इस प्रश्न का उत्तर 'हाँ' मे दिया है । उन लोगो का यह दावा है कि सर्वज्ञ भगवतो ने इस समझ शक्ति को प्राप्त करने का जो मार्ग दिखाया है वह अपूर्व है, अद्भुत है और पूर्ण है ।

यदि हम इस बात को ठीक तरह से समझना चाहते हैं तो जैन-धर्म और जैन तत्त्वज्ञान से सम्बन्धित मुख्य-मुख्य बातो की एक सूची हमे देखनी होगी । महत्त्व की बातो पर एक विहगम दृष्टि डाल कर उनका परिचय हमे प्राप्त करना होगा । क्योंकि जो तरीका, जो पद्धति, जो गणित हमे देखना और समझना है, जो उसका मूल है, जो उसके मूलभूत सिद्धान्त एवं आचरण है, उनका सक्षिप्त परिचय हो जाने से उस (तत्त्वज्ञान) को समझने मे हमे अधिक सुविधा होगी ।

हाँ, तो अब हम यह परिचय प्राप्त कर ले ।

(१) 'जैन' का शाब्दिक अर्थ है 'जिन' के 'अनुयायी' । 'जिन' का अर्थ है मन, वाणी और शरीर पर विजय प्राप्त करके जिन्होंने तीर्थंकर पद प्राप्त किया हो वे, तीर्थंकर का अर्थ है साधु, साध्वी, श्रावक-श्राविका-इन चारों के तीर्थ (समूह अर्थात् सघ) की जिन्होंने स्थापना की हो वे । तीर्थंकर के लिये अर्हत्, अरिहत, सर्वज्ञ अथवा केवलज्ञानी ऐसे अन्य भी नाम हैं । अपने समग्र पापों का क्षय करके मोक्ष प्राप्ति से पहले, केवलज्ञान प्राप्त करने के पश्चात् जो लोग जगत को सद्बर्ण की पहचान करवाते हैं वे 'जिन' भगवान के नाम से पहचाने जाते हैं और उनके बतलाये हुए मार्ग पर चलने वाले लोग 'जैन' कहलाते हैं ।

(२) 'जैन' शब्द किसी जाति या कौम का सूचक नहीं । वह तो धर्म का सूचक है । जैनधर्म का पालन करने के लिये किसी कौम या जाति का भेद नहीं रखा गया । जैनधर्म के आचारों का पालन करने वाला तथा उसके सिद्धान्तों को मानने वाला कोई भी व्यक्ति, फिर वह किसी भी कौम या जाति का हो, किसी भी देश का निवासी हो, 'जैन' नाम से पहचाना जाता है ।

(३) जैनधर्म पूर्ण रूप से लोकशासनवादी धर्म इसलिए माना जाता है कि तीर्थंकरों ने जिसकी स्थापना की है वह 'सघ' एक सामूहिक सत्ता है, श्रावक-श्राविका, साधु और साध्वी इन चार विभागों के सुन्दर मिलन से बने हुए 'सघ' की गान और सत्ता इतनी विशाल है कि वह सर्वोपरि मानो

गई है। तीर्थंकर भगवत भी जब उपदेश देना आरम्भ करते हैं तब इस 'चतुर्विधि' सघ को पहले नमस्कार करते हैं। इसमें पूर्णतया लोकशासनवाद प्रतिष्ठित है। जैन धर्म में 'स्त्री' और 'पुरुष' के बीच भी किसी प्रकार का भेदभाव नहीं रखा गया।

(४) जैसा कि कुछ पाश्चात्य विद्वान मानते हैं, जैनधर्म और जैन तत्त्वज्ञान सिर्फ ढाई हजार वर्ष से ही प्रचलित नहीं। जैनो के अंतिम तीर्थंकर श्री महावीर के समय से ही जैन तत्त्वज्ञान अस्तित्व में नहीं आया। श्री महावीर तो इस युग के अंतिम-चौबीसवें तीर्थंकर थे। वर्तमान मुख्य काल-विभाग के प्रथम तीर्थंकर श्री ऋषभदेव को हुए भी आज अगणित लाखों वर्ष बीत गये।

(५) श्री ऋषभदेव से लेकर श्री महावीर तक जो चौबीस तीर्थंकरों का काल-निर्गमन हुआ उससे भी पूर्व जैन धर्म का अस्तित्व था।

(६) जैन दार्शनिकों ने काल-विभाजन करते समय उसके दो विभाग किये हैं। एक को उत्सर्पिणी तथा दूसरे को अवसर्पिणी नाम दिया गया है। ये दोनों मिल कर एक काल-चक्र पूरा होता है। ऐसे अनेक कालचक्र अनादि काल से चले आ रहे हैं, और अनन्त काल तक चलते रहेंगे। काल-चक्र के ये दो विभाग-उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी भी अनादिकाल से चलते आये हैं और अनन्त काल तक चलेगे। इन दोनों को मिला कर एक कालचक्र बनता है, ऐसे अगणित-असंख्य काल चक्र हो गये हैं, और होते रहेंगे, इसकी कोई सीमा नहीं है।

प्रत्येक उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी काल-विभाग में

चौबीस-चौबीस तीर्थकर होते चले आये हैं और होते ही रहेंगे । आज हम वर्तमान काल-चक्र के अवसर्पिणी-विभाग में हैं । काल के इन दोनों विभागों में से भी प्रत्येक छह हिस्सों में बाँटा गया है । इस हिस्से को 'आरा' नाम दिया गया है । आज हम वर्तमान अवसर्पिणी के पाचवें 'आरे' में हैं ।

अतीत में हुये अनन्त कालचक्रों में प्रत्येक उत्सर्पिणी और प्रत्येक अवसर्पिणी में चौबीस-चौबीस तीर्थकर हो गये, ऐसा समझा जाता है और इस क्रम को अनादि अनन्त माना जाता है, अर्थात् जैन लोग अपने धर्म को भी अनादि, शाश्वत और निश्चल मानते हैं । ऐसे अनादि और अनन्त कालचक्रों की परम्परा की भाँति जैन धर्म भी अनादि है और अनन्तकाल तक रहेगा ।

(७) इस विश्व या ब्रह्माण्ड की उत्पत्ति या अन्त में जैन तत्त्वज्ञान को विश्वास नहीं । जगत को अनादि-अनन्त माना गया है । जगत का न तो कोई प्रारम्भ है और न कोई अन्त ही । इसी तरह इस जगत का कर्ता कोई ईश्वर या ब्रह्म-तत्त्व है, इस मान्यता को जैन तत्त्व-ज्ञान स्वीकार नहीं करता । जिस तरह काल-चक्र अनादि है, ठीक इसी तरह जगत भी अनादि है और यदि उसे 'सादि' माना जाय और ईश्वर या ब्रह्मतत्त्व जैसे किसी को भी 'कर्ता' माना जाये तो फिर उस 'आदि' से पहले क्या था ? और उस 'कर्ता' का अस्तित्व कहाँ से आया ? ऐसे बहुत से प्रश्न हमारे सामने उपस्थित होते हैं । जगत के किसी भी अन्य तत्त्व-ज्ञान ने इन सभी प्रश्नों के जवाब सन्तोष-पूर्ण नहीं दिये, इसीलिये इस सम्बन्ध में जैन दर्शन की मान्यता

सतर्क और युक्ति-सगत है ।

(८) जैन तत्त्वज्ञान ने इस जगत के आधार रूप छ द्रव्य बताये है । द्रव्य अर्थात् पदार्थ । ये छ द्रव्य निम्नलिखित है —

(क) धर्मास्तिकाय : यहाँ पर 'धर्म' शब्द का अर्थ 'गति' मे सहायक द्रव्य' बतलाया गया है । यह धर्म-द्रव्य जगत मे जो कुछ भी गतिमय है उसकी गति मे सहायता पहुँचाता है ।

(ख) अधर्मास्तिकाय इस 'अधर्म' शब्द को पढ कर घबरा जाने की कोई बात नहीं । यहाँ 'अधर्म' का अर्थ होता है 'अगति', हम उसे 'स्थिति' कहेंगे । जिस तरह कोई गति-सहायक धर्म पदार्थ है ठीक उसी तरह स्थिति मे सहायता देने के लिये भी कोई एक द्रव्य चाहिए । और यह दूसरा 'अधर्म द्रव्य' अथवा स्थिति मे सहायक द्रव्य है । घूमना-फिरना (गतिमय होना) और स्थित होना इसमे जीव और जड पदार्थ स्वयं स्वतंत्र कर्ता है । लेकिन उनकी गति मे और स्थिति मे सहायक बनने वाले पदार्थों का होना आवश्यक है । इस बात को अब आधुनिक वैज्ञानिक लोग भी स्वीकार करने लगे हैं । जैन दार्शनिकों ने इसके लिये 'धर्म' और 'अधर्म' नाम के दो पदार्थ अनादिकाल से बताये हैं ।

(ग) आकाशास्तिकाय : कोई ऐसा भी द्रव्य होना चाहिए जिसमे दूसरे सभी द्रव्यों को समा लेने की, सम्हालने की तथा अवकाश देने की शक्ति हो । और वह द्रव्य है 'आकाश द्रव्य' । यह आकाश, तो अब सर्वस्वीकृत और सर्वमान्य पदार्थ है । दिशाओं का समावेश भी आकाश मे हो जाता है । इस द्रव्य के दो विभाग हैं—(१) लोकाकाश और (२) अलोकाकाश ।

(घ) पुद्गलास्तिकाय . 'पूर' और 'गल्' इन दो धातुओं के मिलन से 'पुद्गल' शब्द की उत्पत्ति हुई । 'पूरण' और 'गतन' का अर्थ है मिलना और अलग होना—जुड़ जाना और गिर पड़ना । जिसका स्वभाव इस तरह का हो उसके लिये 'पुद्गल' शब्द का प्रयोग किया गया है । पुद्गल का 'मिलने' और अलग होने का कार्य दो प्रकार से होता है—एक तो जीव की सहायता से और दूसरा अपने आप । इस चराचर विश्व की समग्र रचनाएँ जीव की सहायता से अथवा अपने आप मिल कर फिर अलग होते हुए इस पुद्गल पदार्थ के कारण ही होती हैं और होती रहेगी ।

(च) जीवास्तिकाय जो जड़ नहीं है उसे चैतन्यशाली चेतन माना गया है । यह चैतन्यशाली चेतन भी एक द्रव्य-पदार्थ है जिसे हम आत्म-द्रव्य के नाम से जान सकते हैं ।

(छ) काल छट्ठे द्रव्य का नाम है 'काल' । इस 'काल' द्रव्य का अर्थात् समय द्रव्य का भी अपना स्वतंत्र अस्तित्व रहता है । जैन दृष्टाओं ने इसे भी एक जड़ द्रव्य माना है ।

विश्व की समग्र रचनाएँ उपरोक्त छ द्रव्यों में ही समा जाती हैं । जीव रूप चेतन द्रव्य, पुद्गल रूप जड़-द्रव्य (शरीर) से मिलकर, आकाश द्रव्य-रूपी स्थल में, 'धर्म' द्रव्य और 'अधर्म' द्रव्य की सहायता से 'गति' और 'स्थिति' काल द्रव्य को साथ लेकर करता है ।

जन तत्त्वज्ञान के अनुसार विश्व-रचना किस प्रकार हुई, इस सम्बन्ध में हमने चर्चा की है । यहाँ पर इस बात का स्पष्टीकरण करना आवश्यक है कि 'धर्म', 'अधर्म' 'आकाश'

पुद्गल और जीव के साथ ही जो अस्तिकाय शब्द जोड़ा दिया गया है वह सहेतुक है। 'अस्ति' अर्थात् प्रदेश और 'काय' अर्थात् समूह। इन पाँचों द्रव्यों के असंख्य या अनन्त प्रदेश और समूह माने गये हैं। इसीलिये 'अस्तिकाय' शब्द जोड़ा गया है। जब कि काल द्रव्य का कोई प्रदेश न होने के कारण उसके साथ यह शब्द नहीं जोड़ा गया।

(६) उपरोक्त छ द्रव्यों के आधार पर ही जैन-दार्शनिकों द्वारा मुक्ति-मार्ग में उपयोगी नौ तत्त्वों के ज्ञान का निरूपण किया गया है। ये नौ तत्त्व निम्नलिखित हैं —

(१) जीव — चैतन्यशाली चेतन। जीव द्रव्य के आधार पर इसका निरूपण किया गया है।

(२) अजीव — चैतन्यरहित जड़ पदार्थ। इसमें धर्म, अधर्म, आकाश, पुद्गल और काल का समावेश हो जाता है।

(३) पुण्य — अच्छे और शुभ कर्म।

(४) पाप — बुरे कर्म।

(५) आत्मव — आत्मा के साथ कर्म का सम्बन्ध होने का मार्ग।

(६) सवर — जिसके द्वारा कर्म बन्धन होने से रोक दिया जाय। आत्मा में प्रवेश करते हुए कर्मों को रोकने की आत्मा द्वारा संचालित क्रिया।

(७) निर्जरा — कर्म का क्षय। इस क्षय के दो प्रकार हैं — (१) 'सकाम निर्जरा' अर्थात् तपश्चर्या आदि साधनों द्वारा कर्मों का क्षय किया जाता है। (२) 'अकाम निर्जरा'

अर्थात् वे कर्म भुगत लिये जाने पर समय पूरा होते ही-अपने आप दूर हो जाते हैं ।

(८) वध —जिस तरह दूध में पानी मिल जाता है उसी तरह कर्म का आत्मा के साथ संबध स्थापित हो जाय, वह बन्धन ।

(९) मोक्ष.—सभी कर्मों के क्षय के कारण आत्मा की मुक्ति । जैन दार्शनिकों ने छ द्रव्यों की भाँति इन नौ तत्त्वों का अति सूक्ष्म अवलोकन किया है । यहाँ तो उनकी अत्यन्त सक्षिप्त व्याख्या दी गई है । यदि आपको इस विषय में दिलचस्पी हो तो उस विषय से सम्बन्धित सभी ग्रन्थों को स्वयं पढ़ लेना चाहिए अथवा तज्ज्ञ (विशेषज्ञ) पुरुषों की मदद से उन्हें समझ लेना चाहिए ।

(१०) उपर्युक्त छ द्रव्य तथा नौ तत्त्वों के संयोग-प्रयोजन से इस अनादिकाल से चलो आती हुई विश्वरचना में जो कुछ भी होता है उसमें जैन दार्शनिकों ने पाँच कारण प्रयोजक रूप बतलाये हैं । ये पाँच कारण निम्नानुसार हैं —

(क) काल.—इस 'काल' कारण से हमें 'वस्तु अथवा कार्य का परिपक्व या अपरिपक्व समय' ऐसा अर्थ समझना चाहिये ।

(ख) स्वभाव —यहाँ पर 'स्व-भाव' ऐसी व्युत्पत्ति है । अर्थात् मनुष्य या जानवर का स्वभाव नहीं बल्कि प्रत्येक वस्तु का अपना स्वभाव, जिसे हम 'सहज-धर्म' नाम से भी पहचान सकते हैं ।

(ग) भवितव्यता.—इसका दूसरा नाम नियति भी है ।

इसका अर्थ 'कर्म द्वारा बना हुआ प्रारब्ध' नहीं होता । यह तो एक अनादि-अनंत और स्वतंत्र कारण है ।

(घ) प्रारब्ध — इसका दूसरा नाम 'कर्म' भी है । व्यक्ति-गत-तथा सामुदायिक कर्मों द्वारा जो बनता है सो प्रारब्ध ।

(च) पुरुषार्थ — इसका दूसरा नाम 'उद्यम' भी है । जीव-चैतन्य जो उद्यम अथवा पुरुषार्थ करता है सो ।

जैन तत्त्वज्ञान यह मानता है कि जब तक ये पाँच कारण इकट्ठे नहीं होते तब तक कुछ भी कार्य नहीं होता । इस विषय में विगेष चर्चा हम आगे चल कर करेंगे । यहाँ तो केवल सक्षिप्त व्याख्या ही दी गयी है ।

(११) यह सब, अर्थात् जो कुछ भी ऊपर बतलाया गया है वह तथा दूसरी अनेक बातें समझने के लिये जिस ज्ञान की आवश्यकता है उसे जैन-दार्शनिकों द्वारा पाँच विभागों में बाँटा गया है । उनके निम्नलिखित पाँच अलग-अलग नाम दिये गये हैं ।

(१) मतिज्ञान (२) श्रुतज्ञान, (३) अवधिज्ञान (४) मन पर्यवज्ञान (५) केवलज्ञान ।

इस पाँच प्रकार के ज्ञान के सम्बन्ध में साधारणतया विगेष जानकारों आगे के पृष्ठों में उचित स्थान पर हम प्राप्त करेंगे ।

(१२) उपरिनिर्दिष्ट ज्ञान वास्तव में ज्ञान ही है, अज्ञान नहीं, यह प्रमाणित करने के लिये तथा उसे समझने-समझाने के लिये जैन-शास्त्रज्ञों ने प्रत्यक्ष और परोक्ष दो प्रमाण बतलाये हैं । प्रमाण से तात्पर्य है आधार, सन्नत । यहाँ पर प्रत्यक्ष प्रमाण के साव्यवहारिक और पारमार्थिक दो विभाग हैं । जब

कि परोक्ष प्रमाण के अनुमान, उपमान और आगम अथवा श्रुतप्रमाण, इस प्रकार तीन भेद है। इस विषय की अधिक जानकारी आगे चलकर दी जाएगी।

(१३) ऊपर जो प्रमाण बताये गये हैं, उन प्रमाणों द्वारा वस्तु का निर्णय करने के लिये जैन दार्शनिकों ने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव नामके चार साधन बतलाये हैं। उन्हें हम चार आधार भी कह सकेंगे। इन चारों के लिए 'चतुष्टय' नाम दिया गया है। इन्हें प्रमाण में ज्ञेय चीज के विभाग 'निक्षेप' भी कहा जाता है। प्रत्येक वस्तु का निर्णय करते समय इस 'चतुष्टय' की अपेक्षा का अधिक महत्व रहता है। इसके भी 'स्व-चतुष्टय' और 'परचतुष्टय' नाम के दो विभाग हैं। इनके बारे में कुछ अधिक जानकारी आगे के पृष्ठों में प्राप्त होगी।

(१४) ऊपर बताये गये तथा अन्य विषयों की जानकारी जिसमें दी गयी है वह तत्त्वज्ञान जैन दार्शनिकों में अनेकातवाद, स्यादवाद तथा सापेक्षवाद आदि नामों से पहचाना जाता है। यह तत्त्वज्ञान सर्वज्ञ भगवतो द्वारा प्रदान किया गया है।

(१५) स्यादवाद तत्त्वज्ञान को समझने के लिये जो पद्धति बनाई गयी है उसे 'नय' नाम से पहचाना जाता है। इस 'नय' शब्द को हम 'अपेक्षा' के कारण प्राप्त वस्तु का ज्ञान Relative Knowledge इस अर्थ में लेंगे। इस 'नय' के भी दो मुख्य विभाग हैं:—

(क) द्रव्यार्थिकः—अर्थात् वस्तु के साधारण रूप की जो जानकारी दे (General)।

(ख) पर्यायार्थिक.—वस्तु के विशेष रूप की जो जानकारी दे (Specific) ।

‘नय’ के सात नाम (भेद) इस प्रकार हैं —

- (१) नैगम ।
- (२) सग्रह ।
- (३) व्यवहार ।
- (४) ऋजुसूत्र ।
- (५) शब्द ।
- (६) समभिरूढ ।
- (७) एवभूत ।

उपरोक्त सात में से प्रथम तीन द्रव्यार्थिक-विभाग में आते हैं और बाकी के चार ‘नय’ पर्यायार्थिक विभाग में आते हैं । इन सातों के विषय में अधिक विचार आगे करेंगे । ये सातों नय तत्त्वज्ञान को ठीक तरह से समझने के लिये हैं । धर्म के आचरण के लिये जैन तत्त्ववेत्ताओं ने ‘नय’ को दो-विभागों में बाँट दिया है —

- (१) निश्चय नय ।
- (२) व्यवहार नय ।

यहाँ पर ‘निश्चय’ का अर्थ मूलभूत सिद्धान्त, ध्येय अथवा एक और अवाधित सत्य, इस प्रकार किया गया है ! लेकिन ‘व्यवहार’ में प्रत्यक्ष रूप से जिसमें सिद्धान्त का दर्शन न हो, फिर भी उस सिद्धान्त की पूर्ति के लिये व्यवहार में आचरण करते समय जो उपयोगी सिद्ध हो, ऐसे विषयों को सम्मिलित किया गया है । मूल सिद्धान्त का वाक्क, विरोधी या उन्मूलक

हो ऐसे व्यवहार का, आचरण का इसमें समावेश नहीं होता ।

उपरोक्त सात 'नय' में साधारण और विशेष ये दो बातें द्रव्यार्थिक-तथा पर्यायार्थिक विभाग में बतलाई गई हैं, उसमें जैन-तत्त्वज्ञानियों ने विशेष बल देकर याद रखने योग्य जो बात कही है वह यह है कि—

“विशेष से रहित साधारण और साधारण से रहित विशेष ऐसी किसी भी वस्तु का इस जगत में अस्तित्व नहीं है ।”

इसका स्पष्ट अर्थ यह हुआ कि ऊपर जो सातों नय बताये गये हैं उन्हें अलग अलग या व्यक्तिगत तौर पर समझ लेने के बाद भी उन्हें एक ही समूह में गिनना होगा । नय का यह विषय अत्यन्त रसप्रद और समझने योग्य है । इस बारे में विस्तृत चर्चा हम आगे उचित स्थान पर करेंगे ।

(१६) जैन दार्शनिकों ने एक ऐसा कोष्टक भी तैयार किया है, जिसकी सहायता से ऊपर जिन विषयों का उल्लेख किया गया है, उन्हें तथा दूसरे विषयों को हम अच्छी तरह समझ सकेंगे । उन्होंने इसे 'सप्तभंगी' नाम दिया है । इसी सप्तभंगी में स्याद्वाद के तत्त्वज्ञान का रहस्य छिपा हुआ है । इस सप्तभंगी को देखकर बहुत से लोग भड़क जाते हैं क्योंकि पहली बार देखने पर तो उसमें परस्पर विरोधी बातें ही दिखाई देती हैं । जिन्हें वस्तु के विज्ञान की समझ या ज्ञान नहीं है ऐसे लोग इस सप्तभंगी में प्रयुक्त शब्दावली को देखकर उलझन में पड़ जाते हैं । जैन तत्त्ववेत्ताओं ने एक अति महत्त्व की बात कही है जिससे इस विषय को हम अच्छी तरह से

समझ सके । इस बात को ध्यान में रखकर 'सप्तभगी' को समझने की यदि हम कोशिश करे तो कोई दिक्कत न होगी ।

“प्रत्येक वस्तु 'अनेकधर्मात्मक' है ।” यहाँ पर 'अनेकधर्मात्मक' का अर्थ है “प्रत्येक वस्तु के एक नहीं, बल्कि अनेक पहलू होते हैं ।” इससे भी एक विशेष याद रखने तथा समझने योग्य बात यह है कि “इन अनेक धर्मों में परस्पर विरोधी गुण धर्म भी होते हैं ।”

इस विषय में विशेष जानकारी हम आगे प्राप्त करेंगे । इस समय तो जिस 'सप्तभगी' का उल्लेख किया गया है उसका ही निरूपण करेंगे ।

- (१) अस्ति अर्थात् 'है' ।
- (२) नास्ति अर्थात् 'नहीं है' ।
- (३) अस्ति नास्ति । अर्थात् 'है' और 'नहीं है' ।
- (४) अवक्तव्यम् अर्थात् (शब्दों द्वारा) जिसका वर्णन न किया जा सके ।
- (५) अस्ति अवक्तव्यम् अर्थात् 'है लेकिन अवर्णनीय है' ।
- (६) नास्ति अवक्तव्यम् अर्थात् 'नहीं है, लेकिन अवर्णनीय है' ।
- (७) अस्ति नास्ति अवक्तव्यम् अर्थात् 'है और नहीं है, लेकिन अवर्णनीय है' ।

ऊपर बतलाये गये इन सात पदों में 'स्यात्' और 'एव' ऐसे दो शब्द प्रत्येक के आगे पीछे लगाये जाते हैं । इन दो शब्दों का अर्थ “(स्यात्) एक विशेष प्रकार से, (एव) निश्चित” होता है । इस विषय की अधिक चर्चा हम एक विशेष प्रकरण

मे उचित स्थान पर आगे करेंगे। यहाँ तो केवल इतना ही समझ लेना चाहिए कि ये सब बातें सत्य और स्पष्ट हैं। इनमें गड़बड़ या अस्पष्टता को कोई स्थान नहीं। इनमें से प्रत्येक का निश्चित और स्पष्ट अर्थ होता है।

(१७) वेदान्त और दूसरे दर्शनो ने इस विश्व-रचना को 'उत्पत्ति, स्थिति एवं लय' नाम के तीन विभागों में बाँटा है। जब कि जैन दार्शनिकों ने उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य ऐसी तीन परस्पर सम्मिलित अवस्थाएँ बताई हैं। इस बारे में अधिक जानकारी हम आगे प्राप्त करेंगे।

(१८) जीव अर्थात् आत्मा को, जैन दर्शन ने एक स्वतंत्र व्यक्तित्व प्रदान किया है। अनादिकाल से प्रत्येक आत्मा का स्वतंत्र अस्तित्व था और अनन्तकाल तक रहेगा। लेकिन वह आत्मा जब सभी प्रकार के कर्मों से मुक्त हो जाएगा तभी उसे मोक्ष प्राप्त होगा। तात्पर्य यह है कि वहाँ मोक्ष में भी उसका स्वतंत्र अस्तित्व तो रहेगा ही ऐसा माना गया है। यह अस्तित्व निर्मल, शुद्ध, ज्ञान-स्वरूप और पुनर्जन्म से मुक्त माना गया है।

(१९) जगत की विधायक शक्तियों में से जैन तत्त्वज्ञान ने कर्मशक्ति को ही प्रधानता दी है। उसके सामने एक आत्मशक्ति है, लेकिन चूँकि ससार में बसा हुआ आत्मा कर्म के बन्धन से जकड़ा हुआ है इसलिए वह स्वरूप में शुद्ध होते हुए भी अशुद्ध है ऐसा समझा गया है। इस आत्मशक्ति और कर्मशक्ति के बीच अनादिकाल से जो संघर्ष चल रहा है उस संघर्ष में आत्मा की समग्र प्रवृत्ति का ध्येय, कर्म-शक्ति के

प्राबल्य को तोड़कर अर्थात् अपने साथ चिपके हुए तमाम पुद्गलो को भाड़कर अपने मूल एव शुद्ध स्वरूप को प्रकट करना है ।

(२०) ऊपर बताये गये ध्येय की सिद्धि के लिये जैन तत्त्वज्ञान ने सूत्र को हमारे 'सामने रखा है—'ज्ञानक्रियाभ्या मोक्ष' । इस वाक्य का यह अर्थ हुआ कि 'ज्ञानपूर्वक को गई क्रिया द्वारा मोक्ष' यह एक अनुपम और अद्वितीय सूत्र है । यहाँ पर क्रिया शब्द का अर्थ सिर्फ क्रियाकांड ही नहीं होता बल्कि उसका अर्थ है 'प्रवृत्ति' अथवा 'पुरुषार्थ' । इसमें उन्होंने दो प्रकार की क्रियाएँ बताई हैं । एक को 'द्रव्यक्रिया' और दूसरी को 'भावक्रिया' कहते हैं । ये दोनों क्रियाएँ एक दूसरे से स्वतंत्र नहीं, बल्कि एक दूसरे की पूरक हैं ।

(२१) यह क्रिया अहिंसा के सिद्धान्त पर आधारित है । अहिंसा शब्द का अर्थ बड़ा विशाल है । 'अहिंसा' को इतना अधिक और विविध महत्त्व दिया गया है कि धर्म की एक महत्त्वपूर्ण व्याख्या के लिये 'अहिंसा परमो धर्म' (अहिंसा परम धर्म) ऐसा कहा गया है ।

(२२) जैन तत्त्ववेत्तागण यह बात भार पूर्वक कहते आये हैं कि —

ससार में जन्म लेते हुए, मृत्यु पाते हुए, पुन पुन जन्म-मरण के चक्कर में फँसनेवाले आत्मा की तमाम प्रवृत्तियों का ध्येय 'मोक्षमार्ग' की ओर प्रगति करना' है । अधर्माचरण द्वारा अवनति होती है जबकि धर्माचरण द्वारा उन्नति होती है, यह बात सर्वविदित है । आत्मा की उन्नति और मोक्षप्राप्ति के

हेतु जीव मात्र के लिये जो धर्माचरण-धर्म बतलाये गये हैं उन्हें जैन शास्त्रकारों ने दो विभागों में बाँटा है.—

१—सर्व विरति-साधुधर्म

२—देश विरति-गृहस्थ धर्म

जैन तत्त्वविशारदों ने इन दोनों प्रकार के आचरण मार्गों का अधिक गहराई में जाकर वर्णन किया है। गृहस्थ के लिये जैन धर्म में “श्रावक” शब्द का प्रयोग किया गया है। इन दोनों धर्मों का अपना-अपना विशिष्ट स्थान एवं महत्व है।

(२३) समस्त जैन सघ ‘नमस्कार महामंत्र’ के नाम से परिचित मंत्र की अत्यन्त भावपूर्वक आराधना करता है। सकल शास्त्रों के साररूप माने हुए इस महामंत्र में भक्ति, साधना और आत्मविकास में अचिंत्य फल प्रकट करने की शक्ति छिपी हुई है।

जैन तत्त्वज्ञान और धर्म की खास खास और महत्व की बातों का एक छोटा-सा सूचिपत्र ऊपर दिया गया है। इतना सक्षिप्त परिचय प्राप्त कर के अब हम आगे जो कुछ भी देखेंगे या सोचेंगे उसे समझने में अधिक सरलता होगी।

जीवन के सभी क्षेत्रों में, छोटे बड़े सभी प्रश्नों में हमें सच्ची जानकारी दे सके ऐसी रीति या पद्धति—जिसे हमने ‘स्यादवाद पद्धति’ नाम दिया है—पर सोच विचार करने से पहले हम ‘धर्म और तत्त्वज्ञान’ के विषय में थोड़ा सा विचार कर ले तो इस पद्धति को हृदयगम करने में हमें बड़ी सहायता मिलेगी। तो चलिये, अब हम ‘धर्म और तत्त्वज्ञान’ के विषय में साधारण जानकारी प्राप्त कर लें।

धर्म और तत्त्वज्ञान

‘धर्म क्या है ? तत्त्वज्ञान क्या है ?’ अिन दोनो के बीच क्या कुछ भेद है ? और यदि है तो कौन-सा है ? अिन दोनो को उत्पत्ति कहाँ से हुई ? कब हुई ? इन दोनो का मनुष्य-जाति पर कैसा और कितना प्रभाव पडा है ? इन दोनो के बीच क्या सम्बन्ध है ? दोनो एक दूसरे पर आधारित है या स्वतन्त्र है ?

जब हम धर्म और तत्त्वज्ञान के बारे में सोच विचार करेंगे तब हमारे मन में उपरोक्त प्रश्न अवश्य उपस्थित होंगे ।

सबसे पहले हम उसकी एक साधारण व्याख्या कर लें ।

धर्म आचार बताता है और तत्त्वज्ञान का विचारो के साथ सम्बन्ध है । फिर भी ये दोनो परस्पर संबंधित हैं । इन दोनो का महत्व एक समान है ।

धर्म और तत्त्वज्ञान की इतनी संक्षिप्त व्याख्या कर के अब हम आगे बढ़ें ।

अिसे बात को तो सभी लोग स्वीकार करेंगे कि अच्छे विचार बिना अच्छे आचार (वर्ताव अथवा आचरण) संभव नहीं । उसी तरह अच्छे आचरण के बिना अच्छे विचारो का मन में उठना असंभव ही है ।

अिसमें, सबसे पहले हम वर्ताव पर ही विचार करेंगे मनुष्य का वर्ताव हमेशा किसी विचार द्वारा हो

प्रेरित नहीं होता । अनेक बार वह Instinctive अर्थात् किसी वृत्ति से प्रेरित होकर और Impulsive अर्थात् किसी उत्तेजना से प्रेरित होकर, कुछ न कुछ आचरण कर ही लेता है । जिस मनुष्य में विचार करने की आदत नहीं है वह बहुत बार विचारहीन कहा जाने वाला कार्य कर बैठता है । और यदि उस कार्य का अपेक्षित या शुभ परिणाम निकले तो फिर अपने इस कार्य के लिये विचार करने की उसे कोई आवश्यकता ही नहीं रहती । लेकिन यदि कहीं विपरीत परिणाम निकले, पश्चात्ताप करने या दुखी होने का समय आ जाय, तब अधिकतर वह अपनी विचारशक्ति का प्रयोग करता है ।

इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि मनुष्य अपेक्षित या शुभ फल की प्राप्ति के लिये किसी भी आचरण पर विचार की-पूर्व विचार की आवश्यकता समझता है । वैसे ही, अच्छे आचरण रखने वाले मनुष्य के लिये भी वह आवश्यक बन जाता है । क्योंकि, अच्छा वर्तव्य करने वाले मनुष्य के विचार यदि अच्छे न हो तो समय बीतने पर उमका वर्तव्य भी विगडने लगता है । और आखिर में वह दुराचारी बन जाता है ।

दूसरी ओर एक ऐसे मनुष्य की कल्पना करें जो निरंतर शुभ विचार ही करते हुए भी वासनाओं के शिकजे से टूटने में असमर्थ होने के कारण वह अपना व्यवहार उल्टा ही करता है और दुराचार को अपनाता रहता है । लेकिन जब तक उसके विचार अच्छे रहेगे तब तक अपने दुराचार के प्रति उसका जागृत रहना तथा बुरी आदतों, दुर्बलताओं से

अपने आपको मुक्त करने के लिये सतत् चिंतनशील तथा प्रयत्नशील रहना संभव है ।

इस पर से यह न माने कि आचार की अपेक्षा विचार का महत्त्व अधिक है । जिस तरह अच्छे विचार बर्ताव सुधार सकते हैं ठीक उसी तरह अच्छे आचार भी विचार को उच्च स्तर पर ले जा सकते हैं । उसी न्याय से, जिस तरह बुरे विचार बर्ताव को बिगाड़ देते हैं उसी तरह बुरे आचार विचारों को भी अधःपतन की ओर ले जाते हैं । इसलिये इन दोनों के बीच के आपसी सम्बन्धों का एक समान महत्त्व है ।

अब एक ऐसे मनुष्य का विचार कीजिये जो किसी देव को प्रसन्न करने की सोचना रहता है लेकिन उसका हेतु, सासारिक, भौतिक सुखों को प्राप्त करने का होता है । किसी ने उसमें कहा कि मनुष्य का बलिदान करने से अमुक देव प्रसन्न होकर हमारे मन की इच्छा पूरी करते हैं । स्वार्थ से अन्धा बना हुआ वह मनुष्य सोच विचार किये बिना ही इस बात को स्वीकार कर लेता है और उसके मुताबिक बर्ताव करना आरंभ कर देता है । आज के जागृत और सुसंस्कृत कहलाने वाले युग में भी ऐसी बातों का होना असंभव नहीं । बालक की-सतान प्राप्ति की—इच्छा वाले माँ-बाप, दूसरों के बालकों को मार डालते हैं ऐसी बातें आज भी समाचार-पत्रों में और न्याय की अदालतों में हमें पढ़ने या सुनने को मिलती हैं ।

इस तरह आचारभ्रष्ट होने वाले मानव की क्या दशा होगी ? ऐसे लोगों के लिये शराबी, मासाहारी, जुआरी, चोर

और अपराधी बनने का मार्ग शीघ्रता से खुल जाता है। और स्वार्थ-विद्वेष व्यक्तियों को, आचारभ्रष्ट होने के कारण क्या बुरा परिणाम होगा, इसका ख्याल कदाचित ही आता है।

कुछ मध्यम कक्षा की बात करें तो प्रायः यह देखा गया है कि समाज के उच्च वर्ग के प्रतिष्ठित लोग भी अपना स्वार्थ सिद्ध करने के लिये किसी 'साहव' को रिश्वत, या अन्य मार्ग से खुश करने की कोशिश करते ही रहते हैं। यदि हमने विवेक खो दिया तो उमका क्या नतीजा आवेगा इस विषय में लोग कदाचित् ही विचार करते हैं।

इस विषय में श्री भर्तृहरि ने अपने नीतिशतक के एक श्लोक में गंगा नदी का जो उदाहरण दिया है वह वास्तव में समझने योग्य है। इस श्लोक का तात्पर्य यह है —

“स्वर्ग से पतित हो, शिव जटा स्पर्श कर के,
पर्वत से भूमि पर गिर, म्लान वन के,
गंगा चली द्वार जल-सिंधु में यथा,
विवेक खोने से पतन होता सर्वथा।”

इस एक उदाहरण द्वारा अमर योगीन्द्र भर्तृहरिजी ने कितने महत्व की बात कह दी है ? गंगा नदी का स्वर्ग से अवतरण तो एक रूपक की तरह से प्रस्तुत किया गया है लेकिन आचारभ्रष्ट मनुष्यों का कितना बड़ा समूह हमारे यहाँ देखने को मिलता है।

अब हम एक दूसरे प्रकार के मनुष्य की कल्पना करें। विचार का जहाँ तक सम्बन्ध है, वह मनुष्य पूर्णतया 'अहिंसा'

का पुजारी है। लेकिन मनोबल के अभाव के कारण वह अहिंसक वर्तन को अपने जीवन में स्थापन नहीं दे सकता। फिर भी अच्छे विचारों की सहायता से, वह अपने आचरण के प्रति पूरा जागृत रह सकेगा। और यदि वह हिंसा करेगा तो इसका उसके हृदय को दुःख तो अवश्य होगा।

अब एक और बात ले। जब हम अच्छे विचार और अच्छे वर्तन की बातें करते हैं तब उस 'अच्छे' शब्द का अर्थ क्या है? हमें जो अच्छा लगे वह? नहीं, हमारी वृत्तियों को सन्तोष प्राप्त हो और इन्द्रियों को आनन्द मिले ऐसे सभी कार्य हमें अच्छे लगेंगे ही, यह बात सभी समझ सकते हैं। हमें जो कुछ भी अच्छा महसूस हो उस सब का आचरण करना यदि शुरू कर दें तो उसके फल स्वरूप दुःख के गर्त में ही गिरने का समय आवेगा।

यहाँ पर हमें इस निर्णय पर आना होगा कि 'अच्छा' माने 'सत्य' लेकिन फिर एक प्रश्न उठेगा कि 'सत्य किसे कहे' 'यह सत्य' क्या है उसका निर्णय करने की जिम्मेदारी यदि हम अपने कंधों पर ले लें तो फलस्वरूप हम उलझन में फँस जाएँगे। क्योंकि हमारी स्वार्थ वृत्तियाँ और अधूरी समझ तथा सीमित बुद्धि फिर एक बार हमारे मार्ग में बाधा रूप सिद्ध होगी।

इसलिये यहाँ पर, तत्त्वज्ञान की आवश्यकता का प्रश्न उपस्थित होता है। किसी एक सुनिश्चित तत्त्वज्ञान का आश्रय लेने की आवश्यकता और उपयोगिता अब हमारी समझ में आये बिना नहीं रह सकती।

वाद में यह प्रश्न उठेगा कि किस तत्त्वज्ञान का आश्रय लिया जाय ?

यो देखा जाय तो, जगत् के सभी तत्त्वज्ञान मनुष्य को अच्छे विचार प्रदान करते हैं। सद्व्यवहार के लिये शुभ विचारों की जो आवश्यकता है उसकी पूर्ति सभी तत्त्ववेत्ताओं ने की है। स्वाभाविक तौर पर अब यह प्रश्न उपस्थित होगा कि ऐसी परिस्थिति में हमें कौन सा तत्त्वज्ञान अपनाना चाहिये ?

एक धोती का जोड़ा या साड़ी खरीदने के लिये हम बाजार जाते हैं। वहाँ जाकर ट्यूब लाइटों की रोशनी से जगमगाती हुई एक दूकान के भीतर हम प्रविष्ट होते हैं। व्यापारी हमें धोती और साड़ी दिखाता है।

आँखों को चकाचौंध कर देने वाली उस रोशनी में, वह व्यापारी हमें जो कुछ भी बताता है, वह सब हमें अच्छा ही दिखाई देता है। लेकिन क्या यह सब कुछ सचमुच ही अच्छा होता है ? इस तरह आकर्षित होकर क्या हम खरीद लेते हैं ?

कदापि नहीं। हम कपड़े की जात को देखेंगे। रंग कच्चा है या पक्का, इसकी पहचान करेंगे, जिन रेशों का वह बना हुआ है उनकी जाँच करेंगे, उसकी सफाई देखेंगे, यह भी देखेंगे कि यह माल किस मिल में बना हुआ है, उसके मूल्य पर विचार करेंगे और आखिर में, बेचनेवाला व्यापारी ईमानदार है या नहीं उस पर भी विचार करेंगे। इस तरह सात प्रकार के विचार करने के पश्चात् कौन-सा माल खरीदना है उसका हम निर्णय करेंगे।

इस समय इन सातों विचारों से घिरे हुए मन को यदि मालूम हो कि इस जगत् में सात भिन्न-भिन्न प्रकार के विचार करने की समझ देने वाली पद्धति से युक्त एक तत्त्वज्ञान भी मौजूद है तो उसे कितना आनन्द होगा ?

जेन दार्शनिकों द्वारा ऐसे ही एक विशिष्ट तत्त्वज्ञान की भेट जगत् को अर्पित की गई है जो 'अनेकातवाद' के नाम से विख्यात है ।

बाजार से एक साधारण चीज खरीदते समय हम यह जानते हैं कि किसी एक विशेष बात को ध्यान में रखकर, जैसे कि उसके बाह्य-सौंदर्य पर आकर्षित होकर खरीदेगे तो अवश्य ही ठगे जाएँगे ।

तत्त्वज्ञान के बारे में ठीक ऐसा ही विचार करना क्या आवश्यक नहीं ? जिस पर हमारे जीवन का, जीवन के विकास का, जिन्दगी के सुख और सन्तोष का आधार है उस तत्त्वज्ञान को चुनते समय हम भला असावधान कैसे रह सकते हैं ?

भारत में, पूर्व के देशों में तथा पाश्चात्य देशों में धर्म और तत्त्वज्ञान के बारे में जो परिस्थिति आज विद्यमान है उससे सभी परिचित हैं । पाश्चात्य देश भौतिकवादी है । भौतिक सुख और भौतिक विकास की ही वे मदैव इच्छा करने वाले हैं । अपने पंगवों द्वारा बताये गये धर्म भी उनके पास हैं और उन्होंने अपना एक तत्त्वज्ञान भी बनाया है । लेकिन, यह सब भौतिक और सासारिक सुखों के चारों ओर ही घूमता रहता है ।

उनके सभी आचरण, मुख्यतः ऐहिक सुखों को ध्यान में

रखकर ही होते हैं। कुछ लोग तत्त्वज्ञान के प्रति आकर्षित होने हैं, लेकिन इसके पीछे अधिकतर सिर्फ कुतूहल की ही दृष्टि होती है। ये लोग 'जानने' के उद्देश्य में ही उसका अध्ययन करने हैं, आचरण करने के लिए यापद ही करते हैं। यदि हम यह कहें कि पाश्चात्य देशों में आत्मविकास के लिये, आध्यात्मिक क्षेत्र में उपयोगी हो ऐसे तत्त्वज्ञान का संशोधन करने के विचार किसी के भी दिमाग में पैदा नहीं हुए हैं, तो यह गलत न होगा। अधिकांश में यह बात सही है। इसका मुख्य कारण तो यह है कि उनके यहाँ 'अंगीर में अलग आत्मतत्त्व' की मान्यता ही नहीं है।

मानव-मानव के बीच मेलजोल, सद्भाव और व्यवहार की आवश्यकता है, इस बात को तो पाश्चात्य देशों के लोगों ने भी स्वीकार किया है। लेकिन उनका हेतु निरर्थक ऐहिक सुख-साधनों की वृद्धि करने तक ही सीमित रहा है। पाश्चात्य देशों में किसी के मन में आत्मविकास के लिये आवश्यक तत्त्वज्ञान को संशोधन करने का विचार अभी तक नहीं आया। इसीलिये वे तत्त्वज्ञान के पूर्ण विकास को छाया में बचिन रहे हैं।

इसके विपरीत भारत में, 'धर्म' और 'तत्त्वज्ञान' आत्मविकास के नावत माने गये हैं। और इसी दृष्टि में उनका विकास हुआ है। दोनों एक दूसरे के पूरक बन कर रहे हैं। न जाने प्रकृति को कौन सी ऐसी नाकेनिक लीना है जिसके कारण एशिया खंड ही दुनिया भर के सभी धर्मों का उद्भवस्थान बना रहा है। हिन्दू धर्म, जन धर्म, बौद्धधर्म ईसाई

धर्म और इस्लाम धर्म, ये पाचो धर्म आज के विश्व के मुख्य धर्म हैं। इनमे से ससार ने जैन, बौद्ध और हिन्दू धर्म को तो भारत मे विकसित होते देखा है जब कि इस्लाम और ईसाई धर्म भी पूर्व एशिया से ही अस्तित्व मे आये हैं।

इनमे से इस्लाम, ईसाई और बौद्ध धर्म तो पिछले दो-ढाई हजार वर्ष से ही अस्तित्व मे आये है। इन तीन धर्मों का ऐतिहासिक क्रम आज जगत् के पास मौजूद है, इसलिये इसके उद्भवकाल के बारे मे न तो कोई सन्देह है और न कोई विवाद ही। हिन्दू तथा जैन धर्म, ये दोनो धर्म ही ऐसे हैं, जिनके अनुयायी अपने अपने धर्म अनादिकाल से चल रहे होने का दावा करते हैं। कोई धर्म, प्राचीन या अनादि होने के कारण ही श्रेष्ठ है ऐसा निर्णय नहीं किया जा सकता। लेकिन जाँच करने पर यह पता चलता है कि हिन्दू धर्मशास्त्रो मे जो अधिक से अधिक प्राचीन और प्रचलित माने गये है ऐसे उपनिषदो मे और भागवत आदि ग्रन्थो मे जैनो के वर्तमान तीर्थकर-चौबीसी के प्रथम तीर्थकर श्री ऋषभदेव विषयक उल्लेख मिलते हैं। अतः इन दो धर्मों मे भी जैन धर्म अधिक प्राचीन है इसमे कोई सन्देह नहीं। ममत्व के कारण यदि इस बात को गलत कहा जाय या जैन धर्म की निंदा की जाय या फिर वेद धर्म के वाद ही उसका उद्गम हुआ है ऐसा कहा जाय तो अलग बात है। लेकिन वस्तुतः इतिहास इस बात का प्रमाण देता है कि जैन धर्म इस विश्व का सबसे पुराना और प्राचीन धर्म है इसमें कोई सन्देह नहीं।

पाञ्चात्य तथा भारत के मान्य विद्वानों ने भी इस बात को स्वीकार किया है।

जहाँ तक तत्त्वज्ञान का सम्बन्ध है, हिन्दू धर्म में उसकी बहुत सी शाखाएँ हैं। उच्च भूमिका पर हिन्दू तत्त्ववेत्ताओं के बीच मतभेद है यह बात तो प्रसिद्ध ही है। हिन्दू तत्त्वज्ञान की भिन्न भिन्न शाखाओं में वेदान्त, नैयायिक, वैशेषिक, माध्य योग, मीमांसक वैयाकरण और चार्वाक आदि भिन्न-भिन्न मत हैं (चार्वाक दर्शन हिन्दू धर्म की शाखा है या नहीं इस बारे में विवाद चल रहा है) वेदान्त में अद्वैत और विशिष्टाद्वैत आदि अनेक शाखाएँ हैं।

इन सभी के आगे, केवल जैन तत्त्वज्ञान ही एक ऐसा तत्त्वज्ञान है, जिसमें शाखाएँ या उपमार्ग नहीं हैं। धर्म के आचरण के बारे में जैन धर्म में ग्वेतावर, दिगवर और स्थानकवासी शाखाएँ हैं (इन्हे फिरके भी कहते हैं)। लेकिन तत्त्वज्ञान की भूमिका पर जैन धर्म की ये तीन शाखाएँ एक ही हैं, एक मत हैं। डगर-उडगर छोटे-छोटे मतभेदों का होना असंभव न होते हुए भी तत्त्वज्ञान की मूलभूत पीठिका पर कोई महत्वपूर्ण मतभेद नहीं है।

यह एक ही ऐसी बात है जो जैन दर्शन की स्थिरता, घनता तथा मूलभूत दृढ़ता को साबित करती है। जैन तीर्थंकरों ने जो अबाधित सिद्धान्त जगत् के सामने रखे हैं वे आज भी ज्यों के त्यों मौजूद हैं। यदि ऐसा ही है और ऐसा होने में किसी प्रकार का सन्देह नहीं, तो फिर इसका कोई विरोध

कारण भी होना चाहिए। यह कारण है जैन तत्त्वज्ञान की विशिष्टता।

प्राचीनता की दृष्टि से तो जैन दार्शनिक लोग ऐसा दावा करते हैं कि जैन धर्म, अनादि, नाश्वत और अविचल है। लेकिन केवल इसी कारण को लक्ष्य में रखकर वह विशिष्ट और श्रेष्ठ है ऐसा दावा नहीं किया गया। इसकी विशिष्टता एवं श्रेष्ठता तो इसका जो तत्त्वज्ञान है उसमें छिपी हुई है।

जगत् के तमाम तत्त्वज्ञानों में जिसने अनोखा और विशिष्ट स्थान प्राप्त किया है और जो दिग्विजयी है ऐसा यह तत्त्वज्ञान अनेकातवाद के नाम से प्रसिद्ध है, यह बात तो हम पहले कह चुके हैं। इस तत्त्वज्ञान की एक विशेष महत्व की बात उसकी तर्कपद्धति है। यह तर्कपद्धति ऐसी संपूर्ण और प्रमाणयुक्त है कि कहीं से भी अँगुली घुसाना असंभव है। जगत् के जितने भी विद्वान इसके परिचय में आते हैं वे सभी इस पर मुग्ध हो जाते हैं। सर्वश्री हर्मन जेकोवी, डॉ० स्टीनकोनो, डॉ० टेसीटोरी, डॉ० पारोल्ड और बर्नार्ड शाँ जैसे पश्चात्य देशों के विद्वान भी इस तत्त्वज्ञान पर मुग्ध हो गये हैं।

तत्त्वज्ञान की उच्च-लोकोत्तर-भूमिका पर यह अनेकातवाद शायद कठिन और अटपटा दिखाई पड़ेगा लेकिन साधारण मनुष्यों के सदैव के जीवन में और विचारशील वर्तव्य में तो यह “वाद” घर करके बैठा ही है। ऊपर हमने कपड़े की खरीद से सम्बन्धित जो उदाहरण दिया है उसमें अनेकातवाद की छाया नहीं तो और क्या है ?

“अनेकात” शब्द का विग्रह कर दिया जाय तो उसमें ‘अनेक’ और ‘अत’ ऐसे दो शब्द हमें दिखाई देंगे। अर्थात् इसका सीधासादा अर्थ होगा ‘जिसके अत अनेक हैं।’ जैन तत्त्वज्ञान या जैनधर्म के अनेक छोर हैं, ऐसा अर्थ नहीं निकालना है। इसका स्पष्ट अर्थ तो यह है कि तत्त्वज्ञान रूपी विषय का अनेक छोरों से (पहलुओं या दृष्टियों से) निरीक्षण करनेके बाद जिस सत्य को प्राप्ति हुई है उसका परिचय हमें यह तत्त्वज्ञान कराता है। जैन दार्शनिकों ने ‘अनेकात’ के द्वारा सिर्फ अपने ही तत्त्वज्ञान की जाँच की हो सो बात नहीं, अपनी इस अद्वितीय पद्धति से उन्होंने ससार के सारे तत्त्वज्ञानों की छानबीन की है और ये सारे तत्त्वज्ञान केवल एक ही अत (एकात) पर निर्भर हैं यह बात भी सिद्ध कर दी है। अलग-अलग सभी दृष्टिविन्दुओं को ध्यान में रखे बिना ही, सिर्फ एक ही ओर से जाँच करके सोच विचार करके दूसरे तत्त्वज्ञानों की रचना हुई है ऐसा जैन दार्शनिकों का मत है।

जैन तत्त्वज्ञान में जिसे आगम प्रमाण का एक हिस्सा मान लिया गया है वे सात ‘नय’ समझने योग्य हैं। यदि इन्हें किसी भी तत्त्वज्ञान की जाँच करने के लिये ‘सात अत अथवा छोर’ इस नाम से हम पहचानें तो उसमें कोई आपत्ति न होगी। इस दृष्टि से, जैन तत्त्ववेत्ताओं ने यह साबित कर दिखाया है कि सिर्फ जैनदर्शन अकेला ही इन सातों-मात अत-सीमाओं के समूह पर निर्भर है। वाक्य के मुख्य-मुख्य दर्शन ऐकांतिक अर्थात् एक ही ‘अंत’ अथवा ‘छोर’ पर रचित है।

जैन दार्शनिकों के प्रमाणित अभिप्राय के अनुसार भिन्न-भिन्न दर्शनो की परिस्थिति निम्नलिखित है ।

(१) अद्वैत, वेदात, और साख्य, 'सग्रह' नय पर रचित हैं ।

(२) नेयायिक और वैशेषिक दर्शन, 'नैगम' नय पर रचित हैं ।

(३) चार्वाक मत, सिर्फ 'व्यवहार नय' पर निर्भर है ।

(४) बौद्धमत, ऋजुसूत्र 'नय' का अनुसरण करता है ।

(५) मीमांसकमत 'शब्दनय' के आधार पर बंधा हुआ है ।

(६) वैयाकरण-दर्शन, 'समभिरूढ नय' का आधार लिये चलता है ।

(७) इसके सिवा दूसरे कई Extremist उद्दाम तत्त्व-ज्ञान हैं वे सभी 'एवभूत नय' के अनुसार चलते हैं ।

जब कि जैन दर्शन इन सातों 'नयों' के समूह रूप, एक विशाल महासागर सदृश है । 'नय' शीर्षक प्रकरण में हम आगे प्रत्येक 'नय' के बारे में अधिक चर्चा करेंगे ।

ऊपर जो बातें बताई गई हैं उनके समर्थन में विशेष कुछ लिखने की आवश्यकता नहीं । यदि हम अधिक विस्तार से लिखना चाहे तो लिखते-लिखते हजारों पन्नों के एक महाग्रन्थ की हमें रचना करनी पड़ेगी । इसलिये, जहाँ तक इस विषय का सम्बन्ध है, यहाँ पर हम इतना ही उल्लेख करेंगे कि यदि किसी को इस विषय में दिलचस्पी हो तो वे इस विषय का गहरा अध्ययन अवश्य करें । ताकि उन्हें बहुत कुछ जानने का तथा समझने का अवसर प्राप्त हो सके ।

यदि किसी को इस विषय में कोई सन्देह हो या ये सब बातें गलत मालूम होती हों तो चुप रहने के बजाय कम से कम अपनी मान्यता सच्ची है ऐसा प्रमाणित करने की दृष्टि से भी इस विषय की गहराई में उतरे, इसका अध्ययन करें तो उन्हें जो निर्णय Conclusions प्राप्त होंगे वे ही इन बातों की सत्यता की प्रतीति करवायेंगे। यहाँ इस पुस्तक में जो निर्णय निकाले गये हैं उनकी सत्यता के विषय में फिर कोई सन्देह न रहेगा।

धर्म और तत्त्वज्ञान विषयक विचार करते करते तथा अपने जीवन को सफलता पूर्वक मार्गदर्शन देने के लिये आवश्यक तत्त्वज्ञान को पसन्दगी करते-करते अब हम इस तत्त्वज्ञान के समीप आ पहुँचे जो 'अनेकान्तवाद' के नाम से प्रसिद्ध है।

हाँ तो चलिए, अब इस एकान्तवाद के विषय में हम अधिक जानकारी प्राप्त करें।

अनेकान्तवाद की भाषाएँ जानकारी तो पिछले प्रकरण में आपको दी गई हैं। इस शब्द को हमने अनेक+अत ऐसे दो शब्दों का बना हुआ माना है। इसमें दो के बजाय तीन शब्द भी हैं। अन्+एक+अत अर्थात् जिसका एक अत नहीं अर्थात् अनन्त है उसका नाम अनेकान्त। यह अनेकान्तवाद एक स्मरणीय तत्त्वज्ञान है।

किसी भी चीज के बारे में निर्णय करने से पहले हमें उसके अलग-अलग पहलुओं की ओर तथा उसकी अनेक सीमाओं की ओर दृष्टिपात करना पड़ेगा। यह बात अब हमारी समझ में ठीक आ गई है।

हाँ तो चलिये, उसके कुछ और उदाहरण ले.—

बहुत से लोगो का यह कहना है, वे मानते हैं और लोगो को मनाते भी हैं कि हमें ढाल के दोनो पहलुओ की ओर देखना चाहिये । लेकिन उनकी दृष्टि उन दोनो पहलुओ से आगे नहीं जाती । यदि हम ढाल के वारे में अधिक सोच-विचार करेंगे तो उसके आगे तथा पीछे के, इस तरह दो पहलुओ के अतिरिक्त जिस धातु से वह बनी है तथा उसके बनाने वाले के वारे में विचार हमारे मरितष्क में अवश्य जागृत होंगे । ढाल निर्माण करने वाले कारखाने का चित्र भी हमारे सम्मुख उपस्थित हो जायगा । थोड़ा-सा और विचार करने पर उस ढाल का उपयुक्त स्थान तथा उसका उपयोग करने वाले की आवश्यकता हमारी दृष्टि के सामने आएगी । युद्ध का मैदान, भीषण हत्या-कांड तथा मनुष्यों की शूर-वीरता आदि के अनेक चित्र हमारे मन प्रदेश में प्रस्तुत होंगे जिन पर विचार करने से हमें बहुत-कुछ जानकारी प्राप्त होगी ।

एक पेड़ और एक पहाड़ की बात ले । '

पेड़ का तना गोल है । उसका आधा हिस्सा हमें सामने से दिखाई देता है और बाकी का आधा हिस्सा देखने के लिये हमें दूसरी ओर जाना पड़ता है । लेकिन उसके गोलाकार दो पहलुओ के अतिरिक्त भी उस पेड़ के भीतर बहुत कुछ है । 'तने का खोखला, पेड़ की जड़े वह जमीन जिसके अन्दर वे जड़े गड़ी हुई हैं, उस जड़ों को पोषित करने वाला पानी जो जमीन के भीतर है, उस पेड़ का सिर, उसकी शाखाएँ, पत्ते,

फल और उन फलों का स्वाद आदि बहुत-सी चीजों का संवध इस एक 'पेड़' शब्द के साथ है ।

ठीक इसी तरह 'पहाड़' शब्द यों तो सिर्फ तीन वर्णों का ही बना हुआ है लेकिन उसके भीतर दृष्टिपात करने पर हमें पता चलेगा कि उसका सम्बन्ध तो तीन हजार से भी अधिक चीजों के साथ है । उसमें अनेक विविधताएँ होने के अतिरिक्त, हमें और भी बहुत सी ऐसी बातें जानने को मिलेंगी जो एक दूसरे की विरोधी हों । यह एक ऐसी बात है जो हमारी विचारशक्ति को उत्तेजित करके उसे प्रगतिमार्ग पर ले जाती है और साथ-ही-साथ हमें एक तरह के आनन्द का अनुभव भी प्रदान करती है ।

चलिये हमें एक टेबल खरीदना है । एक टेबल हमारी नजर के सामने पड़ा हुआ है । हमें उसके मूल्य पर विचार करना है । बेचने वाला व्यक्ति जो कुछ भी मूल्य मागेगा, क्या हम वही मूल्य दे देंगे ? वह टेबल लोहे का बना हुआ है या लकड़ी का, यदि लकड़ी का है तो किस प्रकार की लकड़ी है, टेबल नया है या पुराना, यदि पुराना है तो कितने साल से उसका उपयोग किया जा रहा है । हिफाजत के साथ उपयोग किया गया है या लापरवाही से, उसकी ऊँचाई, लम्बाई, चौड़ाई, उसका समस्त रूप, उसको बनाने वाला कारीगर अथवा कारखाना तथा उसे बेचने वाला व्यापारी, आदि सब के बारे में हमें सोच-विचार करना होगा ।

जैन तत्त्वज्ञान द्वारा जो चार साधन बताये गये हैं वे द्रव्य क्षेत्र, काल और भाव हैं जिनके बारे में यहाँ हम थोड़ा-सा

विचार करेंगे। टेवल का द्रव्य माने लकड़ी की जाति, क्षेत्र का अर्थ है लकड़ी देशी। आयात की हुई या दूसरी किसी जगह की है, टेवल हमारे देश में बना हुआ है या विदेश में बनकर आया है। काल का अर्थ है कब बना, नया है या पुराना, और 'भाव' का अर्थ है, हम जिस समय खरीदने बैठे हैं उस समय उसकी हालत, उसका रूप और उसकी मजदूती आदि। इन चार दृष्टियों से जाँच करने के बाद इस टेवल का एक पूर्ण चित्र तैयार हो जाता है। तत्पश्चात् उसका मूल्य निश्चित करने में हमें कोई कठिनाई नहीं होती। हमारी आवश्यकता Urgency ताकीद आदि दूसरे दृष्टिबिन्दु भी हमें इस प्रश्न का निर्णय करने में सहायता पहुँचाते हैं। यह हुई जब पदार्थ की बात। अब हम, चैतन्य स्वरूप किसी एक मनुष्य की बात ले ले। किसी व्यक्ति का चेहरा देखकर उसके बारे में हम कितनी बातें कह सकेंगे।

हम सर्व प्रथम यह तय कर लेंगे कि वह नर है या नारी या नपुंसक। अब इसमें से हम नर की बात करें। वह कौन है? कहाँ का है? किस देश का है? कौन से और कैसे परिवार में पैदा हुआ है? धनवान? कुलीन? उसके रंग, रूप शरीर की हालत, सस्कार, पढ़ाई, बुद्धि, इज्जत आदि न जाने कितनी ही बातों के विचार हमारे दिमाग में आएँगे? उसके बाहरी लक्षणों के अतिरिक्त उसके भीतर जाँच करने पर हमें कितनी अनोखी बातें दिखाई देंगी?

हर एक चीज, आपस में विरोधी अनत गुणधर्मात्मक, अनेक प्रकार की विविधताओं से भरी हुई है। उसका उदाहरण

हमें किसी भी एक मनुष्य को ठीक तरह से समझने की कोशिश करने पर मिल जाएगा। क्या हम इस मनुष्य की किसी भी एक, दो-चार बातों पर विचार करने के बाद उसके बारे में बिल्कुल स्पष्ट और निश्चित अभिप्राय दे सकेंगे ? नहीं दे सकेंगे।

इससे यह स्पष्ट है कि किसी भी एक ओर से (एक ही पहलू से) किसी भी चीज को देखकर हम उसके बारे में अपनी राय कदापि न दे सकेंगे। अनेकातवाद हमें ऐसी सुनहरी और अमूल्य शिक्षा देता है कि किसी भी विषय का निर्णय करने से पहले, उसके हर पहलू से जाँच करो। यह कितनी सुन्दर बात है।

उच्च भूमिका से सम्बन्धित कुछ बातें हम यहाँ पर करेंगे। अनेकात दृष्टि से जैन दार्शनिकों का कहना है कि "जो वस्तु तत्त्व-स्वरूप है, वह अतत्त्व स्वरूप भी है, जो वस्तु सत् है वही असत् भी है, जो एक है वह अनेक भी है। जो नित्य है वह अनित्य भी है। इस तरह हर एक वस्तु परस्पर विरोधी गुणधर्मों से भरी हुई है।"

यदि यह बात आरम्भ में कह दी होती तो उसे पढ़कर हम अपना मुँह विचकाते, और संभवतः यहाँ तक पहुँच भी न पाते लेकिन इससे पहले जो थोड़ा-सा विवेचन हुआ है वह हमारी समझ में यथाशक्ति आ ही गया है। इस कारण अब हमें ये सब बातें बेकार सी प्रतीत न होंगी।

फिर भी स्वाभाविक तौर पर एक प्रश्न उपस्थित हुए बिना न रहेगा—'जो सत् है उसे ही 'असत्' कैसे माना जा

सकता है ? सर्वप्रथम तो हमें ऐसा महसूस होगा मानो स्पष्ट दिखने वाला यह प्रबल विरोधाभास ऐसा आघातजनक है कि बैठे हुए मनुष्य को खड़ा कर दे ।

साधारण बुद्धि के मनुष्य की बात को अभी एक ओर रख दे । जिन लोगों की बहुश्रुत विद्वानों में गिनती होती है ऐसे मनुष्य भी असंभव मानकर उसे दुत्कार दे ऐसी यह असाधारण बात है । परन्तु वस्तुतः ऐसा नहीं है ।

यदि सिर्फ एक ही पहलू से निर्णय किया जाय तो यह बात हमें बेकार ही महसूस होगी । लेकिन यहाँ हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि जैन दार्शनिकों ने, अनेकातवाद की दृष्टि से, अनेक भिन्न-भिन्न दृष्टिविन्दुओं तथा विचारधाराओं का एक साथ विचार करने के बाद ही, यह बात कही है । द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की चारों ही अपेक्षाएँ सातों ही नयों द्वारा की गई तुलना और सप्त भगों के कोण्टक से मिलान करने के बाद कही जैन शास्त्रज्ञों ने, यह अजीब-सी लेकिन वास्तव में 'पूर्ण सत्य' बात कही है ।

व्यवहार का एक छोटा-सा उदाहरण ही ले ले । दवाई, अमुक पीड़ित मनुष्य के लिये उपयोगी है लेकिन दूसरे पीड़ित मनुष्य के लिये निकम्मी है, यह स्वीकृत तथ्य है । इसलिए, यह एक ही दवाई उपयोगी भी है और निकम्मी भी' इस बात से क्या हम इन्कार कर सकते हैं ?

अन्य मत में मानने वाले जैनतर दार्शनिकों का जैन तत्त्वज्ञान के अनेकातवाद के विरुद्ध सबसे बड़ा विरोध तो यह है कि "जो वस्तु सत् है वही वस्तु भला असत् कैसे हो सकती

है ? जो नित्य है वही भना अनित्य कैसे हो सकती है ? एक ही चीज में दो परस्पर विरोधी धर्मों का होना उन्हें आकाश-बुलबुलवत् लगता है ।

उनका मुख्य कारण तो यह है कि उन्होंने एक चीज को एक ही पहलू में, एक ही स्वरूप में देखा है और दूसरे स्वरूप दूसरे पहलुओं को देखने की कोशिश तक नहीं की । नित्य में भना अनित्य का होना कैसे संभव है ? यह एक सीधा सादा प्रश्न है । उनका सीध-सादा जवाब हूटने के लिये यदि हम प्रतिदिन के ऐसे अनेक अनुभवों को याद करें तो ऐसी बहुत सी बातें हमें देखने को मिलेंगी । उनमें याद रखने योग्य विशेष बात तो यह है कि जैनतत्त्ववेत्ताओं ने वस्तु के पूर्ण स्वरूप को प्रपञ्ची दृष्टि के सामने रखकर यह दावा नहीं है, किसी एक हिस्से या स्वरूप के सम्बन्ध में वह बात नहीं की ।

पानी में उत्पन्न होने वाले सिंघाड़े की ही बात लीजिये । वह बाहर में काला और भीतर में सफेद है । यदि उसके विषय में अलग अलग कहना हो तो 'काला' अथवा 'सफेद' इस तरह दो बातें कह सकते हैं । परन्तु समस्त रूप में वह 'काला और सफेद है'—ऐसी एक ही बात कहनी होगी ।

एक मनुष्य के लिये हम "गौर वर्ण" इस शब्द का प्रयोग करेंगे लेकिन समस्त मनुष्य जाति के लिये हमें अनेक रंगों की बात एक साथ करनी होगी ।

पूर्णचन्द्र मुखोपाध्याय नाम का एक विद्वान् जो अपनी कक्षा में सर्वप्रथम उत्तीर्ण हुआ है उसके लिए 'यह विद्वान्

परीक्षा में सर्वप्रथम उत्तीर्ण हुआ है' जब इस प्रकार से कहेंगे तब उसके वर्ग की अपेक्षा से यह 'सत्यवचन' है। लेकिन दूसरी कक्षाओं के परिणाम के बारे में जब हम विचार करेंगे तब, दूसरी अपेक्षा से, वह 'असत्य वचन' भी है।

एक दूसरी बात ले। सभी लोग इस बात को अवश्य स्वीकार करेंगे कि एक चीज जिस आधार पर टिक रही हो वह ? उस आधार से कभी भिन्न हो ही नहीं सकती। शरीर का सारा हिस्सा, अपने दो पैरों पर आधार रखकर चलता है तथा स्थिर रह सकता है। यहाँ, पैर, क्या उसके शरीर से भिन्न है ? कदापि नहीं।

ठीक इसी तरह, सत्य का अस्तित्व असत्य के आधार पर ही निर्भर है। इस बात को बड़े गौर से सोचिये। यदि 'असत्य' का अस्तित्व न होता तो फिर 'सत्य' की क्या आवश्यकता थी ? यदि असत्य न होता तो फिर 'सत्य' की भला कौन पूछ करता ? जगत् में 'असत्य' है इसीलिये 'सत्य' है 'सत्य' है इसीलिये 'असत्य' है। दोनों का अस्तित्व एक दूसरे पर ही निर्भर है। यदि दोनों में से एक को दूर कर दे तो दूसरा स्वयं अदृश्य हो जाता है। एक की अनुपस्थिति में दूसरा निरर्थक बन जाता है। इससे यह हमारी समझ में स्पष्ट आ जायेगा कि 'सत्य' और 'असत्य' दोनों एक ही में समाये हुए हैं। एक साथ हिले मिले हैं।

सत और असत् ये दोनों अलग-अलग तत्व नहीं हैं इसका स्पष्ट दर्शन तो हमें तब होगा जब कि हम अनेकातवाद के आधार पर उनकी जाच करें। एक का अस्तित्व दूसरे के अस्तित्व

के कारण, दूसरे के आधार पर ही है। यदि एक का नाश हो जाय तो दूसरा निरर्थक बन जावेगा और बाद में उसकी आवश्यकता, उपयोगिता या अस्तित्व कुछ भी न रहेगा।

अनेकातवाद का आश्रय लेकर गभीरता और गहराई से इस बात पर सोच-विचार किया जाय तो तुरन्त ही हमारी समझ में आ जाएगा कि सत् और असत् भिन्न दिखाई पड़ते हुए भी भिन्न नहीं है। सत् के बिना असत् का अस्तित्व असंभव है और ठीक उसी तरह असत् के बिना सत् का। अर्थात् आपस में विरोधी दिखाई पड़ने वाले ये तत्त्व, अन्योन्याश्रित होने के कारण, तत्त्वतः दोनों एक तत्त्व के दो स्वरूप हैं। अनेकात दृष्टि से देखा जाय तो ये दोनों भिन्न भी हैं और अभिन्न भी।

ठीक उसी तरह, 'नित्य-अनित्य', 'धर्म-अधर्म' 'एक-अनेक' आदि सभी, परस्पर विरोधी गुणधर्म होते हुए भी वास्तव में एक ही हैं। समस्त रूप से एक ही हैं। इन तीनों युग्मों में दो में से एक को आप दूर करेंगे तो दूसरे का अस्तित्व Automatically स्वतः मिट जाता है। इस बात को ठीक तरह से स्वीकार कर यदि हम आगे चले तो व्यवहार में अनेक कठिनाइयों का जो सामना करना पड़ता है उनका अंत आ जाय।

प्रकाश और अधकार इन दो तत्त्वों की हम बात करें। यो देखा जाय तो ये दोनों तत्त्व भिन्न हैं। इन दोनों का कार्य एक दूसरे का विरोधी है। अब यदि कोई यह कहे कि प्रकाश में अधकार भी है और अधकार में प्रकाश भी, तथा इन दोनों बातों को मिलाकर यो कहे कि एक ही चीज में प्रकाश तथा अधकार

दोनो साथ रहते है, तो प्रथम दृष्टि मे इस बात को मानने के लिये कोई तैयार न होगा ।

लेकिन हम यह पूछे कि आकाश मे जब प्रकाश था तब भला अधिकार कहाँ था ? प्रकाश का आगमन होते ही अधिकार कहाँ छिप गया ? सोच विचार करने पर ज्ञात होगा कि जो अधिकार था वह तो प्रकाश मे ही विलीन हो गया । ठीक उसी तरह जब अधिकार का आगमन हुआ तब जो प्रकाश था वह अधिकार मे विलीन हो गया, उसमे मिल गया, उसके साथ ही हिल-मिल गया ।

इस प्रकाश और अधिकार के छिपने के लिये दूसरा कोई स्थान तो है ही नही । इसलिये, जो जहाँ था वही रह गया अथवा जो पहले न था, वह बाद मे आने वाले मे मौजूद था ही और जो आया वह, प्रथम जो आया था उसमे ही मौजूद था ऐसा कहने मे क्या ऐतराज है ? इसके विरुद्ध दलील किस तरह हो सकती है ? जो कुछ परिवर्तन हुआ है वह तो सिर्फ अवस्था अथवा समय का है । रात की अपेक्षा से अधिकार और दिन की अपेक्षा से प्रकाश को हमने देखा । लेकिन, इन दोनो का आधार एक ही होने के कारण, परस्पर विरोधी गुणधर्म होते हुए भी, वे दोनो एक दूसरे मे समाये हुए है, इस बात का इकार भला हम कैसे कर सकते है ?

घर के एक कोने मे बैठकर मैं यह लिख रहा हूँ । बिजली का बटन दबाते ही प्रकाश छा जाता है । फिर विरुद्ध दिशा मे दबाते ही अँधेरा छा जाता है । कमरा एक ही है । चारो ओर से वन्द कर दिया गया है । उजाला होते ही अँधेरा कहाँ

गायब हो गया ? उसमे ही विलीन हो गया । अंधेरा होते ही उजाला कहाँ खो गया ? उसमे ही विलीन हो गया समझ मे आता है न ?

उदाहरण के तौर पर ही यह बात कही गई है । तत्त्व-दृष्टि से भी जैन शास्त्रकारों ने अधकार और प्रकाश के पुद्गलों को एक ही माना है । अवस्थाभेद के कारण ही वह अधकार और प्रकाश रूप मे आते है ।

इससे यह बात स्पष्ट होगी कि परस्पर विरोधी गुण धर्म वाले ये तत्त्व, वास्तव में एक ही तत्त्व के अन्तर्गत है । अनेकात दृष्टि से इस बात को समझने मे हमे कोई कठिनाई न होगी ।

वेदात के अनुयायी जब इस वान का विरोध करते है तब हमे बड़ा आश्चर्य होता है । उनके मतानुसार, प्रथम जो था वह, शुद्ध, विशुद्ध, निर्गुण ब्रह्म था । वह ब्रह्म परम चेतन स्वरूप था । उनका कहना है कि इसी ब्रह्म से माया का सर्जन हुआ है । यह 'ब्रह्म' और 'माया' ये दोनो परस्पर विरोधी गुणधर्म वाले तत्व है । ब्रह्म शुद्ध है और माया 'अशुद्ध' है । यदि हम माया की उत्पत्ति ब्रह्म से हुई तो उसका स्पष्ट अर्थ यह हुआ कि आगमन से पहले यह माया ब्रह्म मे ही बसी हुई थी । और यदि थी तो फिर उस शुद्ध ब्रह्म के भीतर ही एक अशुद्ध तत्व मौजूद था । इस तरह, वेदान्त की कल्पना के अनुसार, शुद्ध और अशुद्ध—दो परस्पर विरोधी तत्व एक साथ ही थे । ऐसा होते हुए भी, वे लोग इस बात को स्वीकार नही करते और यदि करे तो फिर, 'प्रत्येक वस्तु परस्पर विरोधी

गुणधर्मों से युक्त है', ऐसी बात जो जैन तत्त्वज्ञान ने बताई है सो भी उन्हें स्वीकार करनी ही होगी ।

जैन दार्शनिकों का तो यह कहना है कि 'ब्रह्म' यदि वेदान्त के कहने के अनुसार शुद्ध तत्त्व हो, तो उसमें से 'माया या तत्त्व' जो अशुद्ध माना जाता है, उसकी उत्पत्ति ही न होती । इसलिये या तो 'ब्रह्म' केवल शुद्ध स्वरूप न था अथवा 'यदि वह शुद्ध स्वरूप था तो उससे माया की उत्पत्ति नहीं हुई' ये दोनों बातें हमारी समझ में आ जाएँगी । 'ब्रह्म और माया' के आपसी सम्बन्ध को जिस तरह ब्रह्मवादी वेदान्ती समझाते हैं वह अयुक्त है' ऐसा प्रमाणित करना पूर्ण तर्कमगत एवं न्याययुक्त है ।

अनेकतत्त्ववाद की इस बात को अब हम कुछ सामान्य स्तर पर ले आते हैं । इस बात को याद रखें कि यह स्तर अनेकतत्त्ववाद का नहीं बल्कि हमारी बुद्धि का है ।

एक मिस्टर जोनस नाम के मनुष्य की हम कल्पना कर लें और तत्पश्चात् उसके सम्बन्ध में कुछ जाँच-पड़ताल करें ।

मनुष्य तो एक ही है लेकिन वह अच्छा भी है और नाथ-नाथ बुरा भी । वह दयालु है और साथ-साथ क्रूर भी, उदार भी है और मस्तीचूग भी । क्षमाशील भी है और क्रोधी भी, अतिशय भी है और हिंसक भी, मत्स्यवक्ता भी है, मरगमर मूठ बोलने वाला भी है, सज्जन भी है और दुर्जन भी, छोटा भी है और बड़ा भी, बाचाल है और धुन्ना भी, गरीब भी है और नाथ ही नाथ अज्ञानी भी ।

यदि किसी एक ही मनुष्य के बारे में ऐसी परस्पर विरोधी बातें कोई कहे तो उसमें से हम सत्य किसे कहेंगे ? लेकिन जहाँ तक मिस्टर जोन्स का संबंध है, उसके जीवन में हमें परस्पर विरोधी सभी लक्षण दिखाई देंगे । यह बात साबित करने में हमें कोई कठिनाई न होगी ।

मिस्टर जोन्स को, भिन्न-भिन्न दशा में, भिन्न-भिन्न स्थानों पर, भिन्न-भिन्न अवसरों पर, भिन्न-भिन्न संयोगों में और भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के साथ विलकुल विपरीत वर्तित्व करते हुए हम देख पायेंगे । पत्नी के प्रति प्रेममय और नौकरानी के प्रति क्रूर वर्तित्व करते हुए ऐसे जोन्स बहुत से देखने को मिलेंगे । हम उसे उपरोक्त सभी परस्पर विरोधी गुणों के अनुसार वर्तित्व करते हुए पायेंगे । ठीक इसी तरह द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा से "उनका वर्तित्व परस्पर विरोधी है" ऐसा विधान हम बहुत से मनुष्यों के सम्बन्ध में अवश्य कर सकेंगे ।

इसी तरह, उस प्रत्येक गुण के सम्बन्ध में जब अलग-अलग बात करनी होगी तब मिस्टर जोन्स के सारे व्यवहारों का अलग-अलग वर्णन करते समय मिस्टर जोन्स "अच्छा आदमी है", "मिस्टर जोन्स बुरा आदमी है" ऐसी अलग-प्रलग और भिन्न-भिन्न बातें भी हम कह सकेंगे ।

स्याद्वाद और सप्तभगी का जब आगे उल्लेख किया जाएगा, तब मि० जोन्स का उदाहरण, उन विषयों को समझने के लिये बहुत उपयोगी सिद्ध होगा ।

जैन दार्शनिकों ने द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की चार अपेक्षाओं का वर्णन किया है। यदि इन चारों अपेक्षाओं को ध्यान में रखकर हम इन बातों पर सोच-विचार करेंगे तो सब कुछ ठीक तरह समझ पाएँगे। इन चारों अपेक्षाओं के बारे में, एक स्वतंत्र प्रकरण में, आगे हम चर्चा करने वाले हैं। इसलिये, यहाँ पर हमने उनका इतना ही उल्लेख किया है दृष्टि एवं विचारशक्ति को शुद्ध करने के लिये ये चारों बातें अत्यंत उपयोगी हैं।

यदि हम प्रत्येक विषय की जाँच अनेकातवाद की कसौटी पर करेंगे तो न केवल हमें उस वस्तु के स्पष्ट दर्शन होंगे वरन् इसके अतिरिक्त एक दूसरा बहुत-बड़ा लाभ भी हमें होगा।

हमें अनेकातदृष्टि प्राप्त होते ही हमारे जीवन में 'समभाव' का अपने आप उद्भव होगा। क्या यह कोई मामूली लाभ है ?

अरे, यह तो, धरती पर स्वर्ग उतारने की बात है। यहाँ पर हम एक रमणभाई नाम के सज्जन की बात करेंगे। अनेकात दृष्टि को उन्होंने ठीक तरह समझा है। उनकी पत्नी रमा वहन कम पढ़ी लिखी है। उनकी पुत्री रम्यवाला ग्रेजुएट है। रमा वहन में उम्र का अनुभव है, रम्यवाला में यौवन की उच्छृंखलता है। बात-बात में ये माँ-बेटी आपस में झगड़ती रहती हैं। कभी-कभी यह झगड़ा इतना उग्र रूप धारण कर लेता है कि उनके पड़ोसी श्री पोपटलाल का दिमाग भी बेकाबू बन जाता है और वे अपनी पत्नी पार्वती वहन से कहते हैं "यदि कहीं मेरी पत्नी या बेटी का भी ऐसा स्वभाव होता तो

मैं हाथ में भाड़ू लेकर उन दोनों की ठीक तरह मरम्मत कर देता ।” लेकिन रमणभाई की स्वस्थता ज्यों की त्यों रहती है । श्री रमणभाई अनेकात दृष्टि द्वारा पत्नी और पुत्री दोनों की स्वाभाविक तथा सायोगिक मर्यादाओं को ठीक समझ पाते हैं इसलिए क्रुद्ध होकर शोर-गुल मचाने के स्थान पर वे दोनों को शांत चित्त से समझाते हैं । श्री रमणभाई का समभाव बना रहता है । असमभाव या क्रोध उन्हें स्पर्श नहीं करते । कर्मबन्धन से वे बच जाते हैं । अनेकात दृष्टि के कारण उन्हें जो लाभ हुआ वह क्या साधारण लाभ है ?

यदि हम अनेकात दृष्टि का लक्ष्य में ले तो ऐसी बहुत-सी बातें हमारी समझ में आमानी से आ जाएँगी । उन मिस्टर जोन्स के बारे में, उनकी कोई एक ही बात लेकर विचार करना जंसे गलत है ठीक । इसी तरह तत्त्व-विचार में भी, किसी एक ही चीज या एक ही स्वरूप को अपनी नजरो के मामले रखकर उस पर सोच-विचार करना भी गलत है । आपकी समझ में यह बात ठीक तरह में आ गई न ?

थोड़ा-सा और विचार करें ।

जिसके अस्तित्व के बारे में हम विचार करते हैं, उसका वह अस्तित्व सर्वथा ओर चिरकाल तक उसी स्थिति में कदापि न रहेगा, यदि हम इस बात को स्वीकार कर ले तो फिर अवस्था (पर्याय) बदलने पर, वह चीज जिस स्वरूप में आज दिखाई देती है ठीक उसी स्वरूप में बाद में दिखाई न देगी, उसका वही स्वरूप फिर नहीं रहेगा, इस बात को हम स्वीकार करना ही होगा । इसलिये, जब, जिस अवस्था में

जिस चीज के अस्तित्व को हम स्वीकार करते हैं, तब हमारा वह स्वीकार शर्ती Qualified or conditional बन जाता है। बाद में वह स्वीकार बिना शर्त का या अबाध Unqualified or Unconditional नहीं रह सकता।

उदाहरण के तौर पर करेले को काट कर जब उसकी सब्जी बनाई जाती है तब भोजन करते समय हम 'करेला दीजिये' ऐसा न कहते हुए "सब्जी दीजिये" कहते हैं। कपड़े से पटलून बनाने के बाद हम जब धोबी के यहाँ उसे धोने के लिये ले जाते हैं तब "कपड़ा धोना है" "ऐसा कहने के बजाय" "पटलून धोना है" कहते हैं। ऐसे तो बहुत से उदाहरण हम प्रस्तुत कर सकते हैं। पुत्र का नाम "प्रवीण" रखने के बाद "पुत्र कहाँ गया" कहने के बजाय उसके पिता प्रवीण कहाँ गया" ऐसा पूछते हैं। चमड़े से चप्पल बनते ही वह चमड़ा मिट जाता है ऐसी कोई बात नहीं फिर भी हम "चमड़ा कहाँ गया?" ऐसा न पूछकर "चप्पल कहाँ गई?" पूछते हैं।

अवस्था-स्वरूप-बदलते ही परिस्थिति में किस तरह परिवर्तन आ जाता है यह बात अब ठीक समझ में आ जाएगा। ठीक उसी तरह एक स्वरूप का अस्तित्व जब मिट जाता है तब उसका 'नास्तित्व' (न+अस्तित्व) भी निर्मल नहीं रह सकता। वह भी शर्ती बन जाता है। सब्जी में करेले नहीं हैं, कोट में या पटलून में कपड़ा है ही नहीं, प्रवीण में पुत्र नहीं है और चप्पल में चमड़ा नहीं है, ऐसी बात कोई नहीं कह सकता। अवस्था या स्वरूप बदलने से जब एक स्वरूप

मुख्यतः हमारे सामने आता है तब, उसका पहले का स्वरूप गौण रूप से उसमें ही छिपा रहता है ।

पर्याय (अवस्था) बदलने पर और काल (समय) व्यतीत होने से, पदार्थ में कौन-कौन से परिवर्तन होते हैं, यह भी हम देख ले । अन्य दर्शन में जैसे उत्पत्ति, स्थिति और 'लय' इस तरह तीन अवस्थाएँ बताई गई हैं उन्हीं को जैन दार्शनिकों ने "उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य" नाम दिया है ।

सूक्ष्म द्रव्य अनादि हैं इसलिये उत्पत्ति का प्रश्न ही नहीं रहता । लेकिन अन्य किसी अवस्था से नई अवस्था का जो प्रकटीकरण हुआ उसे 'उत्पत्ति' के बजाय 'उत्पाद' नाम देना बिल्कुल तर्कसंगत एवं युक्तियुक्त है । द्रव्य की जो स्थिति दिखाई पड़ती है उसमें भी प्रतिपल परिवर्तन तो होता ही रहता है । इसलिए इसे 'व्यय' नाम दिया गया है ।

यदि हम स्वयं अपने जीवन की जाँच करें, तो हमें ज्ञात होगा कि स्थितियुक्त होते हुए भी उसका व्यय होता है, उसका उत्पाद होता रहता है ।

इसलिये, 'लय' शब्द के बजाय 'व्यय' शब्द का प्रयोग किया जाय तो वह बिल्कुल सुसंगत (Appropriate) है । फिर जब सब कुछ स्थिर है तो भला 'लय' कैसे हुआ ? जो हमें 'लय' दिखाई देता है वह तो, अस्तित्व की एक अवस्था का एक स्वरूप मात्र ही है । वास्तव में, दूसरा कोई स्वरूप धारण करने के लिए ही वह अदृश्य हो जाता है ।

जैन दार्शनिकों ने 'स्थिति' के बदले "ध्रौव्य" शब्द का प्रयोग किया है । यह बात भी आसानी से समझ में आ सकती

है। जब किसी वस्तु की अवस्था में परिवर्तन होता है तब उसका मूल-ध्रुव स्वरूप तो उसमें ही मौजूद रहता है। अग्नि से जो धुँआ निकलता है वह आकाश की ओर उड़ते-उड़ते अदृश्य होता प्रतीत होता है लेकिन उसका नाश नहीं होता। वह धुँआ बहुत दूर आकाश में जाकर, बादल के रूप में नई अवस्था धारण करता ही है। इस रीति को “ध्रौव्य” नाम से पहचानना और स्वीकार करना, यह विलकुल तर्कशुद्ध है।

ऊपर हमने देखा कि मूल वस्तु वह की वही होते हुए भी उसके भिन्न-भिन्न स्वरूप अलग-अलग नाम से पहचाने जाते हैं। ये भिन्न-भिन्न स्वरूप भी परस्पर विरोधी गुणधर्म वाले होते हैं। लोहा एक चीज है, उसमें से बनी हुई ढाल, तलवार, चाकू, कैंची और सुई आदि में लोहा होते हुए भी वे सभी अलग-अलग नाम से पहचाने जाते हैं और परस्पर विरोधी कार्य भी करते हैं। तलवार काटने का काम करती है, फिर भी ढाल के आगे उसका कोई बस नहीं चलता। कैंची चीरने का कार्य करती है तो सुई उस चीरे हुए को फिर से जोड़ने का काम करती है।

जहर तो एक ही होता है। प्रमाण और अवस्थाभेद के कारण वह मनुष्य को मृत्यु की गोद में भी सुला सकता है और जीवन भी प्रदान कर सकता है। मारते समय वह जहर कहलाता है जब कि जीवन प्रदान करते समय वह औषधामृत कहलाता है। एक ही चीज का यह परस्पर विरोधी स्वभाव है।

पिस्तौल जब हमारे हाथ में होती है तब हमारी रक्षा करती है। किन्तु जब दुश्मन के हाथ में आ जाती है तब वहीं पिस्तौल हमारी मौत का कारण बन जाती है। यहाँ पर पिस्तौल का क्षेत्र भेद हुआ जब कि उस जहर में (प्रमाण) भाव भेद हुआ था।

मनुष्य की भी बाल्यावस्था, किशोरावस्था, यौवन, अर्धेडअवस्था, वृद्धावस्था और अन्तिम अवस्था हम देख सकते हैं। देह और नाम एक होते हुए भी कालभेद के कारण, काल की अपेक्षा से—कितने स्वरूप हुए? और वे भी परस्पर विरोधी। मात्र देखने भर में ही विरोधी नहीं, स्वभाव भी उन सभी अवस्थाओं में बदलता ही रहता है। यह बदलता हुआ स्वभाव भी परस्पर विरोधी होता है।

द्रव्य भेद से, द्रव्य की अपेक्षा से, वही की वही देह मुकोमल, वज्र जैसी मजबूत, पीडित, स्वन्थ, सशक्त, अशक्त, दाढ़ी-मूँछ बिना की, दाढ़ी-मूँछ वाली, सीधी, कमर से झुकी हुई मखमल जैसी मुलायम और झुर्रियों वाली जर्जरित आदि परस्पर विरोधी गुण धर्म वाली बनती है।

वही देह क्षेत्र की अपेक्षा से अंग्रेज, अमरीकन, हिन्दुस्तानी, योरनियन, अफ्रीकन, बंगाली और गुजराती आदि भिन्न-भिन्न नाम से पहचानी जाती है।

भाव की अपेक्षा से, वही मनुष्य सौम्य, रौद्र, शांत, अशांत, स्थिर, अस्थिर, धीर, अधीर, छिछोरे स्वभाव वाला, गंभीर, रूपवान और कुरूप भी दिखलाई पड़ता है।

काल की अपेक्षा से उसी को हम बालक, किशोर, युवा, अवेड और वृद्ध कहते हैं। इस तरह मनुष्य का देह, वह का वही होने के बावजूद वस्तु की दृष्टि से एक होते हुए भी, द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की भिन्न-भिन्न अपेक्षा से भिन्न-भिन्न नजर आता है, अलग-अलग बन जाता है। न केवल हम ही, सभी लोग इस बात को स्वीकार करते हैं।

इन बातों से यह सिद्ध होता है कि किसी भी पदार्थ में परस्पर विरोधी गुणधर्मों का अस्तित्व तो होता ही है इसमें कोई सन्देह नहीं। इस बात को स्वीकार करने में अब किसी प्रकार की अस्पष्टता न रहेगी, कुछ कठिनाई न होगी। अनेकान्तवाद का आश्रय लेकर जैन दार्शनिकों ने ऐसी बहुत-सी बातें बहुत ही स्पष्टता से समझाने की कोशिश की है।

आधुनिक मनोवैज्ञानिकों का यह कहना है कि प्रत्येक मनुष्य में 'डॉक्टर जेकिल और मिस्टर हाइड की तरह' परस्पर विरोधी वृत्तियाँ, जिनके बीच उत्तर ध्रुव और दक्षिण-ध्रुव के समान अन्तर है, होती ही हैं। इसलिये किसी भी ससारी मनुष्य को सर्वथा भला अथवा सर्वथा बुरा—हम कह ही नहीं सकते।'।

एक सज्जन ने अपने नाम से एक सार्वजनिक औपधालय बनाने के लिये डेढ़ लाख रुपया दान दिया। लेकिन अपने ही एक नौकर को, जिसे आप्रेशन करवाने के लिये पाँच सौ रुपये की खास जरूरत थी, उन्होंने पैसे देने से साफ-साफ इन्कार कर दिया। नतीजा यह हुआ कि आवश्यक इलाज

न करवा सकने के कारण उस बेचारे नौकर की मृत्यु हो गई ।

इस व्यक्ति के बारे में हम क्या कहेंगे ? दयालु ?, उदार ?, निर्दय ?, अधम ? जवाब देने की कोई आवश्यकता नहीं । यह बात तो आसानी से हमारी समझ में आ जाएगी ।

भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में ऐसे अनेक उदाहरण हमें देखने को मिलेंगे । इन उदाहरणों के आधार पर हमें ज्ञात होगा कि जब जैन दार्शनिक लोग ऐसा कहते हैं कि 'एक ही वस्तु है भी और नहीं भी है' तब वे अनेकात दृष्टि द्वारा ही यह बात कहते हैं और वह यथार्थ है । उनका यह कहना बिलकुल सही है । हमें भी इस बात को अवश्य स्वीकार करना चाहिये ।

अनेकातवादी दृष्टि के विषय में ऐसी बातें बहुत ही समझने योग्य हैं, और यदि हम इन्हें अच्छी तरह समझ लें तो जगत और जीवन की सारी समस्याओं को हम बड़ी आसानी से सुलझा सकते हैं । अनेकात दृष्टि को अपनाकर यदि इस बात पर बड़े गौर से सोच विचार करें तो हमें ज्ञात होगा कि एक ही चीज में सत्य, असत्य, नित्यत्व और अनित्यत्व तथा एकत्व और अनेकत्व आदि एक ही समय पर मीजूद रहते हैं । इस बात को समझने में हमें कोई कठिनाई न होगी । यह सब देखने और समझने के लिए अनेकातवाद का आश्रय लेना होगा । उसका आश्रय लिये बिना कभी समझ में नहीं आएगा ।

आज के इस विज्ञानवादी अणु-परमाणु-संशोधन-युग में हम यह बात बड़ी आसानी से समझ पाते हैं कि एक और अनेक दोनों ही एक साथ, एक समय रहते हैं ।

वस्तु का नित्यत्व और अनित्यत्व समझना भी आसान है। 'सब कुछ परिवर्तनशील है' इस बात को तो सभी लोग स्वीकार करते हैं। द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की ग्रपेक्षा में तथा अवस्था (पर्याय) भेद के कारण एक ही चीज अनेक रूपों में परिवर्तित होती रहती है। चूँकि वह परिवर्तनशील है इसलिये उसे अनित्य कहा जा सकता है—अनित्य है। फिर भी, उसका मूल द्रव्य, भिन्न-भिन्न स्वरूपों में भी कायम रहना है, इसलिये उसे नित्य भी कहा जा सकता है—नित्य है। जैसे उसे सिर्फ नित्य कहना गलत है ठीक उसी तरह, सिर्फ अनित्य कहना भी उतना ही गलत है।

यह परिवर्तन भी सहमा-यकायक नहीं होता। वह तो अपने समयानुसार होता है। कपड़े का मेला हो जाना, चावल से भात बनना, गेहूँ से रोटी बनना, बालक का वृद्ध होना, ये सब बातें यकायक नहीं हो जाती। इन सबका अपना-अपना कालक्रम है। इस तरह से सब परिवर्तन होते हुए भी, उनकी मूल वस्तु का सर्वथा नाश भी नहीं होता।

किसी भी एक पदार्थ के एक स्वरूप का नाश होते ही, वह हमें दूसरे स्वरूप में नज़र आता है। उसके मूल द्रव्य का, इस परिवर्तन के कारण, सर्वथा नाश नहीं होता। यदि पानी अग्नि के सम्पर्क में आये तो वह जल जाता है और भाप बनकर उड़ जाता है। यदि यांत्रिक साधन द्वारा उसी भाप को किसी बरतन में इकट्ठा करले तो वही फिर एकवार पानी का रूप धारण कर लेता है। फिर भले ही उसे 'डिस्टिल्ड वाटर' के नाम से क्यों न पहचाना जाय। उस भाप में पानी का मूल

स्वरूप तो छिपा ही था। ओक्सिजन और हाइड्रोजन (H_2O) नाम के दो प्रकार के वायु, जिनके रासायनिक संयोग से पानी बना है वे भी सभी प्रकार के परिवर्तन के बीच पानी में एक या दूसरे रूप में मौजूद रहते हैं।

मिट्टी से जब घड़ा बना तब उस घड़े के स्वरूप में मूल पदार्थ मिट्टी का अस्तित्व तो है ही। जब उसी घड़े के टुकड़े हो जाते हैं, तब उस दूसरे स्वरूप में भी मूल द्रव्य मिट्टी का अस्तित्व तो रहता ही है।

इसी न्याय से, तत्त्वज्ञान की भूमिका के किसी भी नस्तु तत्त्व को, सर्वथा सत्य या सर्वथा असत्य, सर्वथा नित्य अथवा सर्वथा अनित्य मानने में हम बड़ी भूल करते हैं। यदि सभी वस्तुतत्त्व जैसे हैं वैसे ही रहे, उनमें परस्पर विरोधी गुणधर्मों का यदि अभाव हो और वे परिवर्तनशील न हो तो फिर उनका अस्तित्व विलकुल निरूपयोगी हो जाएगा। पत्थर का रूप और कद जैसे पहले था ठीक वैसा ही यदि सर्वकाल में रहे तो फिर उसका मतलब यह हुआ कि उसमें क्रियाशीलता का अभाव है। और यदि उसमें क्रियाशीलता न हो तो फिर उसके द्वारा किसी तरह के कार्य की उम्मीद कैसे की जा सकती है।

ठीक उसी तरह, मिर्च ब्रह्म को ही 'सत्य' माना जाय और यदि उसके अस्तित्व को विलकुल स्थिर और अपरिवर्तनशील माना जाय तो फिर उसमें क्रियाशीलता का अभाव होने के कारण उसकी क्या उपयोगिता रहेगी ?

ससार को सर्वथा मिथ्या ही माना जाय तो फिर, जिसे वास्तविक (सत्य) कहा जाता है, उस ब्रह्म के साथ उमका सम्बन्ध हम किस प्रकार से स्थापित कर सकते हैं, ठीक उसी तरह, जड़ और चेतन को एक दूसरे से विलकुल भिन्न माना जाय तो फिर एक का प्रभाव दूसरे पर पड़ेगा ऐसी उम्मीद भला हम कैसे कर सकते हैं ?

यदि जगत परिवर्तनशील है तो फिर वह ब्रह्म भी, जिसमें से वैदिक तत्त्वज्ञानियों के मतानुसार जगत उत्पन्न हुआ है, परिवर्तनशील होना चाहिये । यदि ऐसा न हो तो एक नित्य और अपरिवर्तनशील ब्रह्म से अनित्य और परिवर्तनशील जगत की उत्पत्ति भला कैसे हो सकती है ?

एकात नित्य से अनित्य या एकात अनित्य से नित्य का स्वतन्त्र उद्भव असंभव है' जैन तत्त्वज्ञानियों ने इस बात पर बड़ा जोर देकर असंदिग्धता से कहा है । यह बात बहुत समझने योग्य है । द्वैत, अद्वैत और उनकी सभी शाखाओं में तथा क्षणिकवाद आदि सभी एकात तत्त्वज्ञानों में हमें यह सब ज्ञान नहीं मिल सकता । क्योंकि जैसे कि पहले कहा गया है, इन सबकी रचना एक लय (एकातज्ञान) के आधार पर तथा ऐकात्मिक निर्णय द्वारा की गई है । उन सभी के सामने, मरौ-वरो के समूह के सामने गरजते हुए महासागर की भाँति जैन तत्त्वज्ञान का अनेकातवाद खड़ा है । उसकी समझ ही सच्ची समझ है । इस बात को स्वीकार करने में अब भला कौन-सी आपत्ति है ? सच पूछा जाय तो किसी प्रकार की आपत्ति न होनी चाहिये ।

अभी और कुछ विवेक स्पष्टीकरण करेंगे ।

‘सत्य’ और ‘असत्य’ के स्थान पर हम ‘सत्त्व’ और ‘असत्त्व’ ऐसे दो शब्दों का प्रयोग करेंगे । इन दोनों में परस्पर विरोधी गुणधर्म हैं । फिर भी, यहाँ पर हम उन चारों अपेक्षाओं को, चतुष्टय को, ले आकर रखेंगे तो ज्ञात होगा कि ‘स्वद्रव्य’ क्षेत्र काल भाव की दृष्टि से जो सत्त्व है, वही सत्त्व, ‘पर’ द्रव्य क्षेत्र काल भाव की दृष्टि से असत्त्व है ।

इस द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की अपेक्षा में ‘स्व’ क्या और ‘पर’ क्या ? यह तो कोई नई बात हुई, ठीक है ‘न’ ? आगे चलकर हम इस पर चर्चा करेंगे । इसलिये इस विषय को छोड़कर हम आगे बढ़ेंगे । लेकिन, हमारे मन में किसी प्रकार का सन्देह न रह जाय इसलिये हम यहाँ पर एक छोटी सी-ज्ञान की बात कर लें । जहाँ ‘स्वय’ है वह ‘स्व’ और जहाँ ‘स्वय’ नहीं वह ‘पर’ । आगे इस विषय में हम चर्चा शुरू करेंगे तब तक यदि इस पर कुछ सोच विचार कर रखें तो आगे चलकर इस विषय को समझने में आसानी होगी ।

इस तरह, असत्त्व और सत्त्व, अनित्यत्व और नित्यत्व, अनेकत्व और एकत्व आदि परस्पर विरोधी गुण धर्म वाले विषयों को तथा वस्तुओं को यदि हम विविध पहलुओं से देखें तो हम बड़ी आसानी से और अत्यधिक सरल ढंग से इस बात को समझ पाएँगे कि यह सब कुछ एकातात्मक नहीं बल्कि अनेकातात्मक है ।

इस प्रकरण को समाप्त करने से पहले एक बहुत जरूरी बात कहनी है । एक ही वस्तु में अनेक प्रकार के गुणधर्म होते हैं इस बात को जैनोत्तर तत्त्वज्ञानियों ने भी स्वीकार किया

है। ऐसे लोगो की ओर से, जिन्होंने अनेकातवाद को पूर्ण रूप से नहीं समझा, एक प्रश्न यह पूछा जाता है कि “ यह बात तो हमारे धर्म में भी बताई गई है। जैन तत्त्वज्ञानियो ने भला इसमें नई बात कौन सी कही है ?

यही पर, जैन दर्शन की विशिष्टता का हमें दर्शन होता है। प्रत्येक वस्तु में अनेक गुण धर्म होते हैं, यह दिखाने भर से जैन तत्त्वज्ञान को ‘अनेकातवाद’ नाम नहीं दिया गया। जैन दर्शन ने यह चीज, यह बात, साबित करके बताई है।

इसके अतिरिक्त, प्रत्येक वस्तु में ‘परस्पर विरोधी’ तत्त्व एक साथ मिले हुए हैं, और जैन तत्त्वज्ञान का यह कहना है कि कोई भी वस्तु केवल ‘अनेक गुणधर्मात्मक’ नहीं बल्कि ‘परस्पर विरोधी’ अनेक गुणधर्मों से युक्त है। ये जो विरोधी गुणधर्म हैं वे एकात दृष्टि द्वारा नजर नहीं आते। अनेकांत दृष्टि द्वारा ही हम उन्हें देख और समझ सकते हैं। जैन तत्त्वज्ञान को ‘अनेकातवाद’ की यही तो विशिष्टता है। और यह विशिष्टता कोई छोटी सी तो है नहीं ! जहां तक तत्त्वज्ञान का सम्बन्ध है यह एक महान् सिद्धि है। इसी कारण अनेकातवाद को ‘तत्त्वशिरोमणि’ की उपाधि दी गई है।

कोई एक वस्तु सत् है, नित्य है और एक है, इसलिये वह अनेक धर्मों से युक्त तो है लेकिन इस तरह अनेक धर्मात्मक होने के कारण ही उसे अनेकानात्मक नहीं कहा जा सकता। लेकिन सत् और असत्, नित्य और अनित्य एक और अनेक ऐसे परस्पर विरोधी गुणधर्मों को वह एक समय अपने में समा लेती है और इसी कारण वह ‘अनेकातात्मक’

कहलाती है। इस बात को बड़े गौर से और पूर्णतया समझ लेना चाहिये।

एक ही मनुष्य दयालु, उदार, मधुर भाषी, परोपकारी, क्षमावान, चारित्र्यशील, धैर्यवान, हिम्मतवाज, शातमूर्ति, धर्म-परायण और दानशील है। इस तरह उसमें बहुत से गुण हैं। उसके प्रत्येक अलग-अलग गुण का अलग अलग दर्शन होने के कारण हम उसके सम्बन्ध में अपनी राय बना सकते हैं। लेकिन इसी कारण हम इस राय को 'अनेकातात्मक' नहीं कह सकते। प्रत्येक गुण के सम्बन्ध में सोच विचार करते समय, दृष्टि और बुद्धि दोनों उस गुण तक ही मर्यादित रहने के कारण, इन सभी गुणों को एक साथ लेते समय भी वह निर्णय एकात्मिक ही रहता है। अनेकात दृष्टि द्वारा ही हम यह सिद्ध कर सकते हैं कि इस मनुष्य के जीवन में इन सभी गुणों के विपरीत अवगुण भी मौजूद हैं तथा गुणों और अवगुणों के परस्पर विरोधी घर्मों का कथन कर सकते हैं।

इससे यह स्पष्ट है कि यदि एक वस्तु में परस्पर विरोधी बातें मौजूद हैं यह तथ्य सावित करना हो, खोज निकालना हो या समझना हो उस समय ही अनेकातवाद की आवश्यकता उत्पन्न होती है। अधिक स्पष्टतया यह फलित होता है कि अनेकातवाद का आश्रय लिये बिना हम सच्चा निर्णय कर ही नहीं सकते। इतना सक्षिप्त विवरण देने के बाद अनेकातवाद की एक सक्षिप्त व्याख्या यदि करनी हो तो हम कहेंगे कि—

एक ही वस्तु के भीतर रहे हुए परस्पर विरोधी गुणधर्मों और तत्त्वों को प्रकट करके जो हमारे सामने प्रस्तुत कर सके उसे 'अनेकातवाद' नाम से पहचाना जाता है। इसके

विपरीत किसी भी वस्तु का निर्णय करने में अनेकांतवाद का आश्रय न लिया जाय तो उससे सम्बन्धित निर्णय कदापि सच्चा नहीं हो सकता ।

अनेकांतवाद के सम्बन्ध में इतना स्पष्ट ज्ञान प्राप्त करने के बाद अब हम 'स्यादवाद' पर सोच विचार करेंगे । इससे पहले यह एक बात स्पष्ट करने की आवश्यकता है । चूँकि इस प्रकरण में कुछ बातों को बार बार दुहराया गया है इसलिये पुनरुक्ति दोष सा महसूस होगा । लेकिन विषय के ज्ञान को अधिक स्पष्ट करने तथा समझाने के एक मात्र उद्देश्य से जान बूझकर ऐसा किया गया है ।

अब आगे बढ़ें ।

स्याद्वाद

यह मानने में अब कोई हर्ज नहीं कि अनेकातवाद के विषय में पिछले पृष्ठों में जो कुछ लिखा गया है उसे पढ़कर विचार कर लेने के बाद इस अप्रतिम तत्त्वज्ञान विषयक प्रारम्भिक ज्ञान हमें ठीक ठीक प्रमाण में हो चुका है ।

अब हम इनका तो अच्छी तरह समझ गये हैं कि प्रत्येक वस्तु परस्पर विरोधी अनंत गुण धर्मों से युक्त है । साथ ही यह भी समझ में आ गया है कि परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाले इन तत्त्वों का ज्ञान अनेकान्त दृष्टि से देखने से ही होता है ।

हमें यह ज्ञान अच्छी तरह से हो और इसका स्पष्ट दर्शन हो सके, ऐसी कोई गणिता-पद्धति यदि हमारे सामने हो तो वह हमें बहुत उपयोगी सिद्ध हो सकती है । इस हेतु से जैन दार्शनिकों ने 'स्याद्वाद' के नाम से प्रसिद्ध पद्धति बतलाई है ।

अनेकात दृष्टि से यह निश्चित हो चुका है कि प्रत्येक वस्तु परस्पर विरोधी गुण धर्मों से युक्त होती है । इस तथ्य को युक्तियुक्त एवं तार्किक (Logically) ढंग से प्रस्तुत करने के लिए जिस रीति की आवश्यकता है, वह रीति—वह पद्धति 'स्याद्वाद' हमें बतलाता है ।

स्याद्वाद को अनेकातवाद अथवा अपेक्षावाद (सापेक्षवाद) के नाम से भी पहचाना जाता है । अनेकातवाद और स्याद्वाद, सामान्य दृष्टि से लगभग एक से मालूम होते हैं, परन्तु यदि हम दोनों को स्पष्टतया समझें तो प्रतीत होगा कि अनेकावाद के तत्त्वज्ञान को अभिव्यक्त करने की एक पद्धति 'स्याद्वाद' है ।

अनेकात तथा स्याद्वाद के बीच वाच्य-वाचक या साध्य-साधक का सा सम्बन्ध भी माना जाता है। यहाँ यदि हम उपमा देना चाहे तो अनेकान्त को सुवर्ण की तथा स्याद्वाद को कसीटी की उपमा दे सकते हैं अथवा अनेकात की एक किले से और स्याद्वाद की उस किले तक जाने वाले मार्गों को बताने वाले नक्शे से तुलना कर सकते हैं।

परन्तु यहाँ एक बात स्पष्ट करने की आवश्यकता है कि ये अनेकातवाद तथा स्याद्वाद एक ही तत्त्वज्ञान के अंग होने के कारण वस्तुतः दोनों एक ही हैं।

‘स्याद्वाद’ शब्द में ‘स्यात्’ तथा ‘वाद’ ये दो शब्द मिले हुए हैं। ‘स्यात्’ शब्द का अर्थ हम अच्छी तरह समझ ले। आगे चलकर जब सप्तभगी का निरूपण किया जायगा तब उसमें भी इस ‘स्यात्’ शब्द को हम बड़ी महत्वपूर्ण भूमिका में देखेंगे। अतएव इस शब्द का अर्थ हमें पहले से ही अच्छी तरह समझ लेना चाहिए। इसका अर्थ हमें स्पष्टतया समझ में आना अत्यन्त महत्वपूर्ण एवं आवश्यक है।

शब्दकोष के अनुसार ‘स्यात्’ शब्द का सक्षिप्त अर्थ ‘कथञ्चित्’ होता है। इस शब्द का विस्तृत अर्थ होता है ‘किसी एक प्रकार से (In Some respect) यहाँ ‘प्रकार’ शब्द का तात्पर्य है ‘कोई एक अवस्था, स्थिति, या संयोग’।

‘स्यात्’ शब्द का अर्थ समझने में बहुत से लोग धोखा खा जाते हैं। कोई इसका अर्थ ‘संशय’ करते हैं, तो कोई ‘संभावना, करते हैं। कोई इसका अर्थ ‘कदाचित्’ करते हैं।

ये सब अर्थ गलत हैं। जैन दर्शन के विरोधी लोग ऐसे उल्टे अर्थ निकालकर इस महान् तत्त्वज्ञान की यथार्थता के

विषय में सन्देह उत्पन्न करने का प्रयत्न करते हैं। कोई कोई अपनी अल्पबुद्धि के कारण, या उसमें गहरे उतरने की असमर्थता या अनिच्छा के कारण ऐसे गलत अर्थ करके बैठ जाते हैं। जैन तत्त्ववेत्ताओं ने इस शब्द का प्रयोग जिस अर्थ में किया है, उसे समझने के लिए उसमें गहरे उतरने की इच्छा न रखने वाले भी इस शब्द से उलझन महसूस करते हैं। जो लोग समझना ही नहीं चाहते वे अपने द्वारा किये गये अर्थ से चिपके रहते हैं। फलतः हानि उन्हीं की होती है क्योंकि आत्मविकास के एक अनुपम—या जिसे 'एकमात्र' साधन कहा जा सके—ऐसे प्रबल एवं सुन्दर साधन से वे स्वतः ही वंचित रह जाते हैं।

जो समझना चाहते हैं, उन्हें तो 'स्यादवाद' ठीक तरह समझ में आता ही है। बहुत से जैनतर विद्वानों ने जब तटस्थ भाव से जैन तत्त्वज्ञान का अवलोकन किया है तब उन्होंने इसकी महत्ता को स्वीकार किया है। गुजरात के मुप्रसिद्ध चिन्तक स्व० प्रोफेसर आनन्दगकर ध्रुव महोदय ने अपने एक बार के व्याख्यान में स्यादवाद सिद्धान्त के विषय में अपनी राय प्रकट की थी। उन्होंने कहा था कि—

“स्यादवाद” हमारे सम्मुख एकीकरण का दृष्टिबिंदु प्रस्तुत करता है। गकराचार्य ने स्यादवाद पर जो आक्षेप किया है, उसका मूल रहस्य से कोई सम्बन्ध नहीं है। यह निश्चित है कि विविध दृष्टिबिंदुओं से निरीक्षण किये बिना वस्तु पूर्णतया समझ में आ नहीं सकती। इसलिये स्यादवाद उप-योगी तथा सार्थक है। महावीर के सिद्धांत में प्रतिपादित स्यादवाद को कुछ लोग सशयवाद कहते हैं। मैं ऐसा नहीं मानता। स्यादवाद सशयवाद नहीं है, बल्कि वह हमें एक दृष्टिबिंदु की

प्राप्ति कराता है—वह हमें सिखाता है कि विद्वत् का अवलोकन किस प्रकार करना चाहिए ।”

स्वर्गीय श्री ध्रुव महोदय की तरह अन्य भी अनेक विद्वानों ने, जिनमें पाञ्चात्य विद्वानों का भी समावेग होता है, स्याद्वाद के विषय में इसी प्रकार की राय प्रकट की है । जैनतत्त्ववेत्ताओं ने ‘स्यात्’ शब्द का जिस अर्थ में प्रयोग किया है, उसे जो लोग यथार्थ रूप में समझ लेते हैं, उन्हें फिर कोई भ्रम नहीं रहता । इस शब्द का अर्थ द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की किन्नी एक निश्चित स्थिति के साथ जोड़ कर किया गया है इसलिए ‘स्यात्’ का अर्थ ‘कदाचित्’ ‘संभवतः’ या ‘शक्यायुक्त’ (सन्देह प्रधान) नहीं बल्कि ‘निश्चित’ होता है ।

‘स्यात्’ शब्द द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की दृष्टि से एक निश्चित स्थिति अथवा अवस्था सूचित करता है । सप्तमगी में ‘स्यात्’ के साथ ‘एव’ शब्द का प्रयोग जो किया जाता है सो इसके निश्चित प्रकार को स्पष्ट सूचित करने के लिए ही । इससे स्पष्ट होता है कि ‘स्याद्वाद’ कोई ‘संभववाद’ या ‘सन्देहवाद’ नहीं है, यह एक ‘निश्चितवाद’ है ।

यहाँ स्वभावतः कोई पूछ सकता है कि यदि यह एक निश्चितवाद ही हो, किन्नी प्रकार में (कथञ्चिन्) निश्चित स्थिति का ही दर्शन कराता हो तो ‘स्यात्’ शब्द लगाने की आवश्यकता ही क्या है ? इसे ‘स्याद्वाद’ के बदले ‘निश्चितवाद’ ही क्यों नहीं कहा गया ।

यह प्रश्न सहेतुक है । ‘स्यात्’ शब्द के बदले ‘निश्चित’ शब्द क्यों प्रयुक्त नहीं किया ?

परन्तु जैन दार्शनिकों द्वारा प्रतिपादित तत्त्वज्ञान की खूबी

इस 'स्यात्' शब्द के प्रयोग में ही है। यह एक विशिष्टता है। निश्चित प्रयोजन से इस शब्द का प्रयोग किया गया है। केवल प्रयोग के लिये प्रयोग नहीं, बल्कि अत्यंत आवश्यक होने के कारण इस शब्द का प्रयोग किया गया है। यदि इस शब्द का प्रयोग न किया हो तो ताश के पत्तों के महल की तरह अनेकातवाद के तत्त्वज्ञान की इमारत गिर कर धराशायी हो जाय।

एक छोटा सा दृष्टान्त ले।

भारत के सुप्रसिद्ध क्रिकेटर श्री जसु पटेल को कानपुर टैस्ट मैच में आस्ट्रेलियन टैस्ट टीम के सामने सुन्दर बोलिंग करके भारतीय टीम को विजय दिलाने के उनके कार्य से प्रसन्न होकर उनकी इज्जत करने के लिये भारत सरकार ने 'पद्मश्री' की उपाधि प्रदान की है। भारत सरकार की ओर से अन्य किसी बोलर को ऐसा सम्मान प्राप्त नहीं हुआ। सरकार के इस कार्य से यदि कोई यह निष्कर्ष निकाले कि 'श्री जसु पटेल भारत के सर्वश्रेष्ठ बोलर हैं।' तो यह निष्कर्ष कैसा कहलाएगा? उन्होंने कानपुर में जैसी सुन्दर बोलिंग की थी वैसी ही श्रेष्ठ बोलिंग प्रत्येक मैदान में करना उनके लिए या उनके स्थान पर अन्य किसी बोलर के लिए संभव नहीं है। अन्य स्थानों पर सुन्दर बोलिंग करने वाले अन्य बोलर भी थे। तिस पर भी भारत सरकार ने श्री जसु पटेल को सम्मान दिया। इस पर विचार करने पर ज्ञात होगा कि केवल सुन्दर बोलिंग के कारण उन्हें चन्द्रक नहीं दिया गया, उम स्थान पर उनकी बोलिंग के कारण भारतीय टीम की जीत हुई, उस जीत को लक्ष्य में लेकर ही उन्हें 'पद्मश्री' का खिताब दिया गया है। इससे स्पष्ट

होता है उनको जो सम्मान प्राप्त हुआ सो उस विजय की अपेक्षा से—‘स्यात्’—था, और उनकी अद्भुत वोलिंग कानपुर के मैदान की, एव उस स्थान पर उम समय खेले गये टेस्ट मैच की अपेक्षा से ‘स्यात्—मुन्दर’ थी ।

इस उदाहरण से स्पष्ट होगा कि यदि हमें श्री जमु पटेल द्वारा कानपुर में की गई वोलिंग तथा उन्हें प्राप्त सम्मान के विषय में कोई निश्चित कथन करना हो तो ‘स्यात्’ शब्द का प्रयोग करना ही होगा । इस शब्द का प्रयोग किये बिना यदि ऐसा मीठा सादा वाक्य कहा जाय कि “श्री जमु पटेल को उनकी सुन्दर वोलिंग के उपलक्ष्य में भारत सरकार ने ‘पद्मश्री’ का खिताब दिया”, तो यह बात अद्वारी मानी जाएगी और विवादास्पद बनेगी ।

‘स्यात्’ शब्द की महत्ता तथा आवश्यकता उपर्युक्त उदाहरण से अच्छी तरह समझ में आ जाएगी । चलिए तो अब इस शब्द को एव उसके अर्थ को पूर्णतया समझ ले ।

सर्वप्रथम हम उस तथ्य को पुनः याद करें ‘प्रत्येक वस्तु अनेक परस्पर विरोधी गुण धर्मों से युक्त होती है ।’ यदि ऐसा न होता तो ‘स्यात्’ शब्द आवश्यक न होता । परन्तु ऐसा ही है, इसीलिए ‘स्यात्’ शब्द आवश्यक एव अनिवार्य बन जाता है । उपर्युक्त तथ्य को समझाने या समझने में ‘स्यात्’ शब्द का प्रयोग न किया जाय तो, उससे रहित, कोई भी कथन असत्य बन जाता है ।

इस बात को विशेषतः समझने के लिये इस सप्तभगी का एक पद ले । ‘स्यादस्त्येव ।’ स्यात्+अस्ति+एव=“ कथ-

चित् है ही ।” इस पद मे हम ‘पेन्सिल’ शब्द लगा दें । तब इस पद का अर्थ इस प्रकार होगा, कथचित् पेन्सिल है ही ।”

यह बात करते समय हम एक स्पष्ट खयाल रख कर चले । “यह सब लिखते समय मेरे धर के एक कोने मे रखे हुए टेबल पर पड़े हुए कागज पर चलती हुई, मेरे हाथ के पजे की अँगुलियों के बीच पकड़ी हुई यह पेन्सिल है । फिर, यह पेन्सिल अच्छी किस्म की लकड़ी की बनी है, और मैं लिख रहा हू तब दोपहर के तीन बजे है ।”

इस पेन्सिल मे लकड़ी द्रव्य है, मेरे हाथ की अँगुलियाँ क्षेत्र, दोपहर के तीन बजे का वक्त काल, और अच्छी किस्म भाव है । यह ध्यान मे रखियेगा ।

अब, यदि मैं इतना ही कहूँ कि ‘पेन्सिल है’ तो मेरे पास बैठे हुए मेरे विद्वान मित्र विनुभाई तुरन्त बोल उठेंगे कि, “पेन्सिल नहीं है ।” यदि मैं उनकी ओर ताकूँ तो वे फिर तड़ाक से बोलेंगे कि, “आपके हाथ मे पेन्सिल भले हो, मेरे हाथ मे नहीं है ।” उनके कथन को क्या गलत कहा जा सकता है ? नहीं तो क्या मैंने जो कहा सो गलत था ? नहीं, वह भी सच था ।

पेन्सिल की बात करते हुए एकदम से दो परस्पर विरोधी कथन उपस्थित हो गये—१) पेन्सिल है, २) पेन्सिल नहीं है । यहाँ पर ‘पेन्सिल है’ ऐसा कहने मे मैं सही हूँ और ‘पेन्सिल नहीं है’ ऐसा कहने मे मेरे मित्र विनुभाई भी सही है । परन्तु अपेक्षा से ये दोनों बातें गलत भी सिद्ध होती है । अतः ‘स्यात्’ शब्द के प्रयोग की आवश्यकता यहाँ उपस्थित होती है । एक तरफ ‘पेन्सिल है’ यह तथ्य है, दूसरी ओर ‘पेन्सिल

नहीं है' यह भी तथ्य है । जब मैं कहता हूँ कि 'पेन्सिल है' तब जहाँ तक मेरा सम्बन्ध है, यह बात सत्य है, फिर भी जहाँ तक मेरे मित्र का सम्बन्ध है, यह कथन असत्य बन जाता है ।

यहाँ पर 'स्यात्' शब्द का प्रयोग करने पर यह एक निश्चित बात हो जाएगी । फिर इसमें किसी के लिए उज्र या विवाद को स्थान नहीं रहेगा । इस शब्द का प्रयोग करने पर निश्चित तौर से यह सूचित होगा कि, 'मेरे हाथ की अपेक्षा से पेन्सिल है ही ।' मेरे मित्र श्री विनुभाई भी यदि 'स्यात्' शब्द का प्रयोग करे तो उससे यह बात स्पष्टतया फलित होगी कि 'उनके हाथ की अपेक्षा से पेन्सिल नहीं ही है । इस 'स्यात्' शब्द ने यहाँ आकर एक विशिष्ट प्रकार की निश्चित स्थिति का निरूपण किया ।

"जो मेरे पास है सो दूसरे के पास नहीं है, और जो मेरे पास नहीं है वह दूसरे के पास है" इस बात का स्पष्ट खयाल मुझे, मेरे मित्र को, तथा सब सुननेवालों को दिलाने के लिये 'स्यात्' शब्द का प्रयोग हुआ है । इसका विशेष स्पष्ट अर्थ यह है कि जब हम 'स्यादस्ति' कहते हैं, तब यह पद 'पेन्सिल मेरे पास है' यह निश्चित कहने के अतिरिक्त 'यह पेन्सिल मेरे हाथ में ही है उक्त मित्र के हाथ में नहीं है' परोक्षतः ऐसा भी स्पष्ट सूचित करता है । यहाँ जब 'है' कहा जाता है तब 'कथञ्चित्-अमुक अपेक्षा से' होने की बात कही जाती है ।

इस पर से स्पष्टतया समझ में आगया होगा कि यह 'स्यात्' शब्द किसी एक वस्तु की किसी एक स्थिति को स्पष्टतः प्रकट करता है । उस वस्तु की उस स्थिति विशेष तक

इस का अर्थ स्पष्ट एवं निश्चित है। परन्तु उस वस्तु की उस स्थिति विशेष का विचार करते समय 'उमकी अन्य स्थितियाँ, अन्य अवस्थाएँ तथा अन्य स्वरूप भी होते हैं" यह बात स्पष्टतया सूचित करना भी आवश्यक होने के कारण ही यह 'स्यात्' शब्द प्रयुक्त हुआ है। यदि यहाँ 'स्यात्' शब्द का प्रयोग न किया हो, तो उसके कारण अर्थात् इस शब्द के बिना निष्पन्न होने वाला निर्णय अनेकान्तात्मक होने के बदले एकान्तात्मक हो जाय। फिर हम भी उम वस्तु की अन्य किसी अवस्था का विचार करना ही छोड़ दे। इसके परिणाम स्वरूप, एक ओर हमारा निर्णय एकान्तात्मक (ऐकान्तिक) तथा गलत बन जाय, और दूसरी ओर वस्तु की अन्य अवस्थाओं या स्वरूपों के विषय में विशेष ज्ञान प्राप्ति से हम वंचित रह जायें।

इससे स्पष्ट होता है कि यह 'स्यात्' शब्द निरर्थक या सन्देहवाचक नहीं, बल्कि स्पष्ट, सगीन एवं दृढ़ है।

किसी भी वस्तु का निर्णय करते समय द्रव्य (Substance) क्षेत्र (Place), काल (Time) और भाव (Quality)। इन चार बातों को लक्ष्य में रखना आवश्यक है। यदि हमारा विचारक्रम इन चारों शर्तों (Conditions) के आधीन न हो तो हमारे निर्णयों (Conclusions) की भी वही स्थिति होगी जैसी कि " अन्वेष नगरी अनबुझ राजा, टके सेर भाजी टके सेर खाजा" वाली शिक्षाप्रद हास्य-कथा में है।

इसलिए यह 'स्यात्' शब्द भिन्न भिन्न अत-अनेकात-का सूचक है और समस्त तत्त्वज्ञान का रहस्य है, यह हमें अच्छी तरह समझ लेना होगा। यदि हम इस शब्द को छोड़ दे तो

हमारी विचारधारा एक ही अन्त तक या वस्तु की एक ही अवस्था तक सीमित हो जाएगी। अनेकात-वाद को स्याद्वाद भी कहने का यह एक खास कारण है। यदि हम इस शब्द को छोड़ कर चले, तो हमारी स्थिति घोर अरण्य में भटकने वाले अंधे प्रवासी के समान हो जाएगी। फिर हमें उसमें से बाहर निकलने का रास्ता कभी नहीं मिल सकता।

अब तो 'स्यात्' शब्द के प्रयोग की संपूर्ण उपयोगिता ध्यान में आ गई न ?

- इस विषय को कुछ विस्तार से समझने का प्रयत्न करे।
 - ससार के भिन्न भिन्न महाद्वीपो तथा देशों में रहने वाले मनुष्यों की चमड़ी के रंग का विचार करे। इस विश्व में मुख्यतया पाँच रंगों की चमड़ी वाले मनुष्य बसते हैं जो निम्नानुसार हैं—भारत में गेहूँआ रंग, चीन में पोला, अफ्रीका में काला, यूरोप-अमरीका में गौर वर्ण, और अमरीका के आदिम निवासियों की चमड़ी का लाल रंग।

यदि कोई पूछे कि 'मनुष्य की चमड़ी का रंग कैसा है?' तो हम क्या जवाब देंगे? उपरोक्त पाँचों रंग मनुष्य के हैं, फिर भी क्षेत्र-भेद से पाँच रंग अलग अलग हैं। जब हम 'गेहूँआ रंग' कहेंगे तब भारतवासियों के सम्बन्ध में यह कथन सही एवं निश्चित है, परन्तु अफ्रीका के निवासियों के सम्बन्ध में गलत भी है।

'अफ्रीका के मूल निवासियों की चमड़ी का रंग काला है,' इस कथन में कोई भ्रान्ति या सन्देह नहीं है। जब हम वहाँ के निवासी के विषय में 'स्यात्+श्याम' यों दो शब्द मिलाकर उत्तर देंगे तो उक्त 'स्यात्' शब्द श्याम रंग के विषय में कोई

सदेह या अनिश्चितता उपस्थित नहीं होने देगा । उसमें 'काला रग' यह तो एक निश्चित बात है ही । परन्तु उसके साथ ही 'स्यात्', शब्द क्षेत्र की अपेक्षा भी सूचित कर देता है, और यह निश्चित तौर पर बता देता है कि अन्यत्र-अन्य क्षेत्रों में काले रग के सिवाय अन्य रगों की चमड़ी वाले लोगों का अस्तित्व भी है । इस उदाहरण से विशेष स्पष्ट होगा कि शब्द के प्रयोग में कोई 'सभावना' या 'सदिग्धता' की बात नहीं, बल्कि निश्चयात्मकता है ।

एक और उदाहरण लें । एक ही मज्जन के विषय में बात करें ।

'श्री अवन्तिकाप्रसाद को कीर्ति का बड़ा भारी मोह है । ये महाशय कीर्ति प्राप्त करने के लिए उदारतापूर्वक धन का व्यय करते हैं । परन्तु जहाँ कीर्ति न मिलती हो वहाँ—जैसे कि किसी भिक्षु को—वे एक फूटी कौड़ी भी नहीं देते, इतना ही नहीं, ऊपर से उसे घमकाते हैं । अपनी व्यक्तिगत आवश्यकताओं के क्षेत्र में भी ये महाशय बहुत ही कजूस हैं । घर में दियासलाई की तूलियों का भी हिसाब रखते हैं ।

श्री अवन्तिकाप्रसाद के उपर्युक्त शब्द चित्र से फलित होता है कि उनमें उदारता एवं कृपणता-दोनों परस्पर विरोधी गुण विद्यमान हैं । दोनों एक साथ उनमें रहते हैं । यदि उनके स्वभाव का वर्णन करने का प्रसंग हमारे सामने उपस्थित हो तो किस प्रकार कहेंगे ?

'श्री अवन्तिकाप्रसाद उदार हैं ।'

" " " उदार नहीं हैं ।'

‘ ” ” कजूस है ।’
 ‘ ” ” कजूस नहीं है ।’

ये इस प्रकार के चार कथन हुए । क्या हम चारो वाक्य एक साथ बोलेंगे ? यो यदि देखा जाय तो चारो बातें सच्ची हैं । दूसरी तरह से ये चारो बातें गलत भी हैं । इनमें से किसी एक ही वाक्य को स्वतन्त्र रूप में बोलेंगे तो वह बात सच भी मानी जाएगी और झूठ भी ।

तब यदि इनमें से किसी भी एक बात को निश्चित तथा असंदिग्ध ढंग से व्यक्त करना हो तो हम क्या करेंगे ? यहाँ वही ‘स्यात्’ शब्द हमारी सहायता करेगा । ‘कथञ्चित् उदार है ।’ ऐसा जवाब हम दे देंगे तो इससे ‘ये महाशय कीर्ति प्राप्त कराने वाले क्षेत्र में अवश्य उदार हैं’ ऐसी एक निश्चित बात मुख्य रूप से व्यक्त करने के साथ साथ गौरवरूप से दूसरी निश्चित बात भी समझा सकेंगे कि ‘अन्य क्षेत्रों में ये महाशय उदार नहीं हैं ।’

‘स्यात्’ शब्द की यह खूबी है । यह बात अत्यन्त शांति, लगन तथा बारीकी से समझ लेनी चाहिए । शायद कोई ऐसा भी कहे कि आपने अवतिकाप्रमाद की उदारता तथा कृपणता का समन्वय करके एक समाधानकारक मार्ग ढूँढ निकाला ।

नहीं, नहीं, ऐसा उलटा अर्थ न लगाइये ।

ऐसे बहुत से लोग, जिन्होंने स्याद्वाद को भली भाँति नहीं समझा है, इसे ‘समन्वय’ अथवा ‘समाधानकारक मार्ग’ (Combination or Compromising Formula) कहते हैं, और मानते हैं । यह मान्यता गलत है । पहले तो यह ध्यान में रखें कि समन्वय समान वस्तुओं का—गुणों का—होता है, परस्पर

विरोधी बातों का समन्वय नहीं होता । फिर इसमें कुछ समाधान भी नहीं है । यह किसी प्रकार तोड़-जोड़ करके, इधर उधर से कुछ छूट रखकर तैयार किया हुआ समाधान-मार्ग नहीं है । यह तो एक स्पष्ट, किसी भी प्रकार की उलझन से रहित बात है । इससे बढ़कर यह सभी उलझनों को दूर करने की रीति है ।

यह एक शुद्ध सत्य का मार्ग है । इसमें अयुक्त या अमत्य के साथ समाधान या समूहीकरण नहीं किया गया है । समाधान में तो कुछ तोड़-जोड़ करनी पड़ती है, कुछ छोड़ देना होता है । समाधान कभी पूर्ण न्याययुक्त, विल्कुल उचित या तर्कबद्ध हो, यह संभव नहीं है । यदि ऐसा होता तो, उसके लिए 'समाधान' शब्द के स्थान पर 'अदल इन्साफ' शब्द का प्रयोग किया जाता ।

यह भलीभाँति समझ लीजिए कि 'स्याद्वाद' एक 'तटस्थतावाद का अथवा निष्पक्षतावाद का सिद्धान्त है ।' यह सत्य और अमत्य को समान दृष्टि से नहीं देखता । यह किसी एक पर प्रीति और दूसरे पर द्वेष भी नहीं रखता । इसका पक्षपात केवल शुद्ध न्याय की ओर होता है । असत्य और अन्याय का यह प्रखर विरोधी है ।

असत्य स्याद्वाद की दृष्टि से एकांत है, सत्य को वह अनेकांत मानता है ।

समन्वय या समाधान में न्याययुक्त या युक्तियुक्त (Logical) तत्त्व का अभाव होता है, जब कि स्याद्वाद तो सुतर्क (Substantial logic) से ओतप्रोत है । किसी एक की हानि से दूसरे के लाभ की बात यहाँ नहीं है, दूसरे के लिये

कुछ बलिदान करने या छोड़ देने की बात इसमें नहीं है । स्याद्वादी जब उक्त महाशय की उदारता बताने के लिये 'स्यात्' शब्द का प्रयोग करता है, तब वह उनकी कजूमी की क्षति पहुँचाकर उसकी उदारता की प्रशंसा नहीं करता, उसी तरह जब स्याद्वादी 'स्यात्' शब्द के प्रयोग के साथ उनकी अनुदारता की बात करेगा तब भी उनकी उदारता की अवगणना करके ऐसा नहीं करेगा । उसकी बात में राग, द्वेष, या पक्षपात नहीं आ सकता । परन्तु वह एक वस्तु का जिस स्वरूप में दर्शन करता है, उसका वर्णन उस वस्तु के दूसरे स्वरूपों को सदर्भ में रख कर ही करेगा ।

इस प्रकार दूसरी एक बात यहाँ स्पष्ट होती है कि स्याद्वाद किसी एक ही दृष्टिबिन्दु (View point) का निदर्शन नहीं करता, वह तो अनन्त दृष्टिबिन्दुओं का एक निष्पक्ष एवं तटस्थ 'संग्राहक' है ।

आगे चलकर हम जो सात प्रकार के नय की चर्चा करने वाले हैं, वह नय तो स्याद्वाद के विराट् स्वरूप का एक अंग मात्र है । इसलिए स्याद्वाद को 'सिंधु' और नय को 'विंदु' की उपमा दी जाती है । ऐसे अनेक 'नयविंदु' (Reservoirs) मिलकर एक 'स्याद्वादसिंधु' (Ocean) बनाते हैं ।

फिर यह प्रश्न उठेगा कि "इसे अनेक विंदुओं का समन्वय क्यों न कहा जाय ? 'समन्वय' शब्द का प्रयोग किस प्रकार होता है सो ऊपर संक्षेप में कहा जा चुका है । इस बात को जरा विस्तार से समझ लीजिये । पुण्यशाली, भाग्यशाली, उदारचरित, क्षमावान्, सयमी आदि समान कक्षा के गुण जब एकत्रित होते हैं तब उस क्रिया के लिये 'समन्वय' शब्द प्रयुक्त

होता है। पापी, दुराचारी, व्यभिचारी, क्रोधी, शरावी, चोर आदि समान कक्षा के अवगुण एकत्रित होते हैं तो उसे भी 'समन्वय' कहा जा सकता है। भिन्न भिन्न भाव प्रकट करने वाले एक ही श्रेणी के गुणों या अवगुणों का अलग अलग समन्वय किया जा सकता है, परन्तु परस्पर विरोधी गुणों और अवगुणों का (इकट्ठा) समन्वय नहीं किया जा सकता।

एक ही वस्तु में जो अनेक परस्पर विरोधी गुणधर्म दिखाई देते हैं—जो कि अनेकातवाद ने बताया है—वे बाहर से आये हुए या लाकर इकट्ठे किये हुए नहीं बल्कि प्रत्येक वस्तु के अपने मूल और अन्तर्गत स्वभाव-स्वरूप ही उसमें विद्यमान होते हैं।

यदि यह बात भलीभाँति याद रहे तो हम समन्वय या समाधान के भ्रम में नहीं पड़ेगे।

यह बात पुनः सिद्ध करती है कि स्यादवाद कोई अधूरा, मदिग्ध या सन्देह वाचक नहीं, बरिक्त पूर्ण, स्पष्ट असदिग्ध एवं निश्चित तत्त्वज्ञान है। वस्तु के परस्पर विरोधी गुणधर्मों को पृथक् कर दिखानेवाले अनेकातवाद के तत्त्वज्ञान का एक विशिष्ट कोष्ठक स्यादवाद है। यह इन्द्रियग्राह्य नहीं, मनोग्राह्य है। यदि ये सब बातें पूर्णतया समझ में आ जाँय तो हम तुरन्त ही कह देंगे कि 'स्यात्' शब्द को समझदारी के साथ उपयोग करके बोले हुए वाक्य-पद और उसकी इस दृष्टि से प्राप्त बुद्धि ही असली ज्ञान है, सम्यग्ज्ञान है, इसके सिवा दूसरे जो 'ज्ञान' कहलाते हो वे 'मिथ्याज्ञान' है।

'स्यात्' शब्द का अर्थ अब हम भलीभाँति समझ गये हैं। यह अर्थ समझने के बाद 'स्यादवाद' शब्द के विषय में भी हमें पर्याप्त समझ आ गई है।

इसलिये हमें यह भी समझ में आ जाएगा कि तत्त्वज्ञान की (विचार की) भूमिका पर इस 'स्याद्' के बिना जो कुछ दूसरा है सो सब अज्ञान है ।

इसी प्रकार धर्म की (आचार की) भूमिका पर भी स्याद्-वाद एक अद्भुत 'आधार' है । यह हमें ससार की सारी विषमताओं को दूर करने के लिए एक अद्भुत कुंजी (Master key) देता है । यह देखना भी बड़ा रसप्रद और उपयोगी होगा कि, यह स्याद्वाद हमें जीवनव्यवहार में किस प्रकार सहायता देता है ।

यह बात तो निश्चित है कि स्याद्वाद हमें दैनिक जीवन में भी अत्यंत उपयोगी और मार्गदर्शक है । इसलिए इसमें सदेह नहीं कि जीवन की उपयोगिता की भौतिक दृष्टि से इस पर विचार करना हम सब को बहुत प्रिय होगा ।

इस का विचार करने के पूर्व चार अपेक्षाएँ, पाँच कारण, सात नय और सप्तभंगी—इन सब को जरा समझ ले । इसके बाद जीवन में स्याद्वाद की रोजबरोज की उपयोगिता की चर्चा करेंगे तो वह अधिक सरलता से और शीघ्र ही समझ में आएगी ।

अब हम द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की चार अपेक्षाएँ समझने का प्रयत्न करते हैं । 'अपेक्षा' के स्थान पर हम 'आधार' शब्द का प्रयोग करेंगे, जो आसानी से हमारी और सबकी समझ में आ जाता है ।

इस प्रकरण में कुछ बातें बार बार कही गई हैं । हमारे मस्तिष्क में उन बातों को अच्छी तरह जमाने के आशय से ही ऐसा किया गया है, इसलिए पुनरुक्ति दोष के लिए क्षमा माँग कर अब हम आगे बढ़ेंगे ।

चार आधार

पिछले पृष्ठो मे हमने जिन चार अपेक्षाओ—आधारो का बार बार उल्लेख किया है वे चार शब्द “द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव” अब हमारे लिये अपरिचित नही रहे। आगे हम जो अन्य बातें कहना चाहते है उनमे भी ये चार शब्द बार-बार आयेगे। ये चारो शब्द किसी भी वस्तु के विषय मे निर्णय करने के लिये अत्यन्त आवश्यक आधारस्तम्भ के समान है। इसलिये हमे अब ये शब्द और उनकी उपयोगिता अच्छी तरह समझ लेनी चाहिए।

इनमें पहला आधार है ‘द्रव्य’

द्रव्य का अर्थ है पदार्थ। अंग्रेजी मे इसे (Substance) अथवा Matter कहते है। हमे जान लेना चाहिए कि इसमे किस किस वस्तु का समावेश होता है। ‘पदार्थ’ शब्द के सामान्य अर्थ मे बहुत से पदार्थ, बहुत सी वस्तुएँ, हम अपने सामने देखते है। हमारे चारो ओर इतनी वस्तुएँ पड़ी है जिनका कोई पार नही। इन सब वस्तुओ के बाह्य स्वरूप को छोडकर जो मूल द्रव्य (Basic material) रहता है उसका ‘द्रव्य’ नाम से उल्लेख किया गया है। जो द्रव्य या पदार्थ नित्य (Permanent) है, अर्थात् विविध अवस्थाओ का वहन करते है, भिन्न भिन्न स्वरूपो मे भी जो मूल द्रव्य के रूप मे कायम रहते है उन्हे हम द्रव्य मानेगे। स्वरूप या अवस्था बदलने पर भी जो मूल द्रव्य कायम रहता है सो द्रव्य।

उदाहरण के तौर पर अलंकार मे सोना, फरनीचर मे लकडी और घडे मे मिट्टी।

पिछले ‘परिचय’ प्रकरण मे जो छ द्रव्य बताये गये है

उनमें आये हुए 'काल' द्रव्य का इसमें समावेश नहीं होता, क्योंकि काल एक विशिष्ट द्रव्य है। वह एक अविभाज्य वस्तु है, उसके विभाग नहीं हो सकते। हमने दिन, रात, घंटे, मिनट, सैकण्ड आदि भाग काल के किये हैं, परन्तु वस्तुतः वे काल के विभाग नहीं हैं। हमने व्यवहार चलाने के हेतु बुद्धि और कल्पना का सहारा लेकर काल के ऐसे विभाग बनाये हैं, और उन्हें ये सब नाम भी दिये हैं। प्रातः काल, संध्या काल आदि जो काल कहलाते हैं वे वस्तुतः 'काल' नहीं हैं, प्रकाश आदि प्रदार्थों का परिणामन मात्र है। काल तो एक नियामक द्रव्य है, अतः द्रव्य की अपेक्षा से सर्वधित विषय में से हमें काल को अलग ही रखना है। एक स्वतंत्र अपेक्षा अर्थात्-आधार के तौर पर इसका विशेष उपयोग है।

पृथ्वी, पानी, अग्नि, वायु, शब्द (आवाज), विचार आदि सब द्रव्य हैं, और इन सब पदार्थों का समावेश 'पुद्गल' द्रव्य में हो जाता है।

किसी भी वस्तु का निर्णय करने के लिए जैन तत्त्ववेत्ताओं ने जो चार आधार बताये हैं, उनमें से प्रथम अपेक्षा अथवा आधार का विचार करते समय हमें इन सब द्रव्यों (पदार्थों) को अपनी दृष्टि के सम्मुख रखना है। अर्थात् जब भी हम 'द्रव्य की अपेक्षा से' ऐसा प्रयोग करें तब जिसके विषय में बात करते हो उसके आधारभूत द्रव्य को ओर हमारा लक्ष्य होना चाहिए।

उदाहरण स्वरूप कुछ वस्तुएँ लेकर उनमें कौनसा द्रव्य है सो समझ लें।

वस्तु	उसका द्रव्य
१ तलवार का मूल द्रव्य—	लोहा
२ टेबल का मूल द्रव्य—	लकड़ी
३ अगूठी का मूल द्रव्य—	मोना
४ रोटी का मूल द्रव्य—	गेहूँ
५ चप्पल का मूल द्रव्य—	चमड़ा

इस प्रकार जब द्रव्य की अपेक्षा में विचार करना हो तब ऊपर कहे मुताबिक खयाल हमें जरूर आएगा ।

दूसरा आधार है क्षेत्र ।

‘क्षेत्र’ शब्द का अर्थ है द्रव्यों के रहने का स्थान । अंग्रेजी में इसे (Place) या (Space) कहते हैं । क्षेत्र विषयक सामान्य ज्ञान तथा तात्त्विक ज्ञान में थोड़ा सा अन्तर है । जो वस्तु जहाँ अथवा जिसके आधार में पड़ी हो उस स्थान को हम सामान्य बुद्धि में क्षेत्र मान लेते हैं । परन्तु इस बात को यदि पूर्णतया समझना हो तो वस्तु के आधार को हम ‘क्षेत्र’ नहीं मान सकते ।

उदाहरणार्थ—पत्तीली में दूध भरा हुआ है, सामान्यतया ऐसा समझा जाएगा कि दूध के रहने का क्षेत्र (स्थल) पत्तीली है । व्यावहारिक दृष्टि से ऐसा मानने में कोई हर्ज नहीं है । परन्तु ‘क्षेत्र की अपेक्षा’ विषयक बात को हम बराबर समझना चाहें तो इस प्रकार की मान्यता से हमें धोखा होगा ।

पत्तीली में दूध के रहने का जो स्थान है वह पत्तीली से अलग है । इस पत्तीली को यदि पगाड़ी पर या अलमारी में रखें तो पत्तीली के रहने का स्थान—उसका क्षेत्र—अलमारी नहीं, परन्तु अलमारी में वह पत्तीली जितना अवकाश घेरती है उतना ही पत्तीली का क्षेत्र है ।

इसी तरह पतीली में दूध का जो क्षेत्र-रहने का स्थल-है वह पतीली के क्षेत्र से भिन्न है। व्यवहार में ऐसा कहते हैं कि 'दूध पतीली में है' परन्तु वास्तव में दूध उस पतीली में नहीं बल्कि उसके भीतर के रिक्त स्थान (अवकाश) में है। तात्पर्य यह कि जब हम 'क्षेत्र' शब्द का प्रयोग करते हैं तब किसी भी दूसरी वस्तु के आधार से रहित स्थल का-क्षेत्र का-उल्लेख करते हैं। इसमें आवश्यकतानुसार अपनी विवेकबुद्धि का उपयोग करके निर्णय करना चाहिये।

पतीली स्टेनलेस स्टील की हो चाहे पीतल की, उसमें जब हम दूध भरते हैं तब स्टेनलेस स्टील या पीतल जिम स्थान पर है वही रहता है और दूध भी जहाँ होता है वही—पतीली के भीतर के रिक्त स्थान में—रहता है। अतः दूध को एक स्थान में रहने का आधार भले पतीली ने दिया हो, परन्तु दोनों अपने अपने स्थान में—क्षेत्र में—अलग हैं।

जब हम आकाश में उड़ते हुए किसी पक्षी को देखते हैं तब आकाश और पक्षी एक ही स्थान पर होते हैं। आकाश वहाँ है और पक्षी भी वहाँ है, परन्तु दोनों का क्षेत्र एक नहीं है। जैन दार्शनिकों के मतानुसार आकाश स्वयं ही एक मात्र क्षेत्र है, जब कि बाकी के द्रव्य 'क्षेत्री' हैं। फिर भी व्यावहारिक ज्ञान के लिए यहाँ हम यह मान कर चलते हैं कि जिस प्रदेश पर आकाश आया हुआ हो उस प्रदेश में उसका क्षेत्र है। उदाहरणार्थ किसी गाँव, शहर या प्रदेश के ऊपर जो आकाश दिखाई देता है, उस 'दृश्यमान आकाश' के लिए हम केवल उदाहरण के तौर पर मान लेते हैं कि अमुक स्थल या प्रदेश के ऊपर का भाग उस आकाश का क्षेत्र है। आकाश एक द्रव्य

(सुद्ध द्रव्य) है, जब कि पक्षी भी एक द्रव्य (संगठित द्रव्य) है। यहाँ पर पक्षी जिस प्रदेश में है वह पक्षी का क्षेत्र है और आकाश जिस प्रदेश में है, वह आकाश का क्षेत्र है। यह समझ लेने पर स्पष्ट हो जाएगा कि आकाश और पक्षी—दोनों द्रव्य अपने अपने क्षेत्र में अलग अलग हैं। इसी तरह आकाश में जो सूर्य, चन्द्र, तारे आदि दिखाई देते हैं उन सबका क्षेत्र पृथक् पृथक् है, और आकाश का क्षेत्र भी इन सब के क्षेत्र से भिन्न है। हम क्षेत्र की अपेक्षा की—क्षेत्र के आधार की—बात करे तब इस बात को बराबर ध्यान में रखना चाहिए। उदाहरण के तौर पर जब कोई कहता है कि 'मैं कुर्सी पर बैठा हूँ' तब उसके बैठने का क्षेत्र और स्वयं कुर्सी जहाँ है वहाँ उसका क्षेत्र, ऐसे दोनों क्षेत्र अलग अलग हैं, एक नहीं।

इस विषय को समझने के लिये कुछ सीधे सादे उदाहरण लेते हैं —

१) लिखते समय मेरे हाथ में रही हुई पेन्सिल का क्षेत्र मेरा हाथ है।

२) जिस पर लिखा जाता है उस कागज का उस वक्त का क्षेत्र टेबल है (टेबल पर अमुक भाग)।

३) भारत के प्रधान मंत्री का कार्यक्षेत्र भारत देश है।

४) व्याख्यान देने वाले वक्ता का उस समय का क्षेत्र व्याख्यानमंच अथवा व्याख्यानहॉल है।

५) बादलों का क्षेत्र आकाश है (आकाश के जितने विस्तार में वे हों)

तात्पर्य यह है कि 'क्षेत्र की अपेक्षा से' जब विचार किया जाय तब 'प्रत्येक वस्तु के द्रव्य का क्षेत्र—उसके रहने का स्थान'

यह अर्थ समझना चाहिए । विवेक बुद्धि का उपयोग यहाँ भी करना चाहिए ।

तीसरा आधार 'काल' है ।

यहाँ काल का अर्थ है 'जिस वस्तु का, वस्तु के द्रव्य का— हम विचार करते हो उसके उस अस्तित्व का समय । जब वस्तु में परिवर्तन होता है, तब जिस समय यह परिणामन होता है वह उसका 'काल—समय' है । द्रव्य के तीर पर काल स्वयं एक अलग पदार्थ है । जिस वस्तु का जिस समय परिणामन होता है वह समय उस वस्तु के परिणामन का समय है ।

एक समय पर अनेक वस्तुओं का परिवर्तन हो रहा होता है, परन्तु ऐसा नहीं कहा जा सकता कि इन सब वस्तुओं का परिणामन—परिवर्तन—एक ही काल में हुआ । प्रत्येक वस्तु का परिवर्तन जिस समय हुआ वह समय, उस वस्तु के परिणामन का अपना समय है, अपना काल है—यो समझना चाहिए ।

यह बात कुछ अटपटी मालूम होगी । परन्तु यहाँ जब हम काल या समय के विषय में कहते हैं तब काल या समय की खुद की बात नहीं करते, बल्कि हमें जिस जिस वस्तु से संबंधित 'काल का—समय का' विचार करना है उस वस्तु के सदर्भ में कालका उल्लेख करते हैं । घड़ी की सुई की दृष्टिसे काल-समय एक ही है, फिर भी वह समय घड़ी की सुइयों का है, अन्य वस्तुओं के परिवर्तन का नहीं । इस दृष्टि से जब हम काल की अपेक्षा के विषय में कहते हैं तब जिस वस्तु का हम विचार करते हैं, उस वस्तु के परिणामन के समय की अर्थात् उस वस्तु के अपने समय की बात की जाती है ।

इस बात को जरा और स्पष्ट करेंगे । आम और केला दोनों फल हैं । हमने दो भिन्न भिन्न टोकरो में आम और केले रखे हैं । अब दो हजार सुबह (२०१७) के वैशाख शुक्ला पूर्णिमा के दिन सुबह सात बजे दोनों टोकरे खोलने पर पता चलता है कि आम और केले दोनों फल पक कर खाने योग्य बन गये हैं । जब दोनों प्रकार के फल पक कर खाने योग्य—तैयार—हो गये तब उस दिन सुबह के सात बजे थे ।

अब, यह आम का टोकरा दस दिन पहले ला रखा था, जब कि केले अगले दिन आम को ही लाकर रखे हैं । जब लाकर रखे तब दोनों प्रकार के फल कच्चे थे । दोनों खाने योग्य—पक कर तैयार तो उपर्युक्त दिन को सुबह सात बजे हुए । यहाँ आम समझने की बात यह है कि इन दोनों फलों के पकने का समय सुबह सात बजे का नहीं है । आम और केले के अलग अलग पकने के काल का—समय का प्रश्न जब उपस्थित हो तब उचित समझ तथा गिनती के द्वारा हम कहेंगे कि आम का (पकने का) समय दस दिन का है और केले का (पकने का) समय बारह या सोलह घंटों का है । (आम को पकने में दस दिन का समय लगा और केले को बारह या सोलह घंटों का) इस दृष्टि से इन दोनों का—कच्चे से परि-वर्तित होकर पके फल बनने का काल—समय—अलग अलग है ।

माधारण समझ के लिये कुछ और उदाहरण लेते हैं ।

१) ऋषभदेव भगवान के निर्वाण के बाद का समय अग-रिणत लाखों वर्ष ।

२) वर्षा होने का समय = चैमासा (इसी तरह अन्य ऋतुओं का समय भी समझिये) ।

३) भगवान् महावीर के आयुष्य का काल = उस समय के ७२ वर्ष ।

४) तीर्थंकर प्रभु के निर्वाण का काल = जिस समय निर्वाण प्राप्ति हुई सो ।

५) पानो में मिट्टी के घुलने का काल = दोनों का मिश्रण होने में जितना समय लगे सो ।

इस प्रकार जब किसी वस्तु के संबंध में काल की अपेक्षा की बात करते हैं तब उससे उस वस्तु के उद्भव सम्बन्धी, परिणामन का, अस्तित्व का तथा कार्य करने का काल समझना चाहिए । इसमें भी विवेक-बुद्धि का भलीभाँति उपयोग करना चाहिए ।

चौथा आधार है 'भाव' ।

यहाँ 'भाव' शब्द का अर्थ है 'वस्तु के गुण धर्म' । उदाहरणार्थ रूप, रस, गंध, स्पर्श, आकृति, कार्य (Function) आदि सब 'भाव' के अन्तर्गत हैं । संक्षेप में, वस्तु के गुण, शक्ति तथा परिणाम को 'भाव' कहा जाता है । अंग्रेजी में इसे Quality and functions of the substance कहते हैं । ये गुण धर्म, लक्षण, प्रकार, जाति, वर्ग आदि समय समय पर बदलते (Everchanging) रहते हैं ।

यह भाव प्रत्येक वस्तु का अपना-अपना स्वभाव है । प्रत्येक वस्तु के स्वभाव भिन्न भिन्न होते हैं । एक वस्तु के स्वभाव की 'समानता' दूसरी वस्तु के स्वभाव से हो सकती है, परन्तु एकता नहीं होती । अर्थात् प्रत्येक वस्तु का अपना अपना अलग भाव-स्वभाव होता है और परिवर्तनशील (Changing) होता है ।

इसलिए जब 'भाव की अपेक्षा' लेकर निर्णय करना हो तब जिस वस्तु के विषय में विचार करते हो, उस वस्तु के खुद के गुण धर्मों को ध्यान में लेना चाहिए ।

इस बात को भलीभाँति समझने के लिए कुछ उदाहरण लेते हैं.—

- १) 'काला या लाल रंग' घड़े का भाव है ।
- २) 'मिठास' शक्कर का भाव है ।
- ३) 'रूप या कुरूप' मनुष्य का वाह्य भाव है ।
- ४) 'स्वार्थ अथवा परमार्थ' मनुष्य का आंतरिक भाव है ।
- ५) 'उष्णता' अग्नि का तथा 'शीतलता' पानी का भाव है ।

इस प्रकार प्रत्येक वस्तु के अपने अपने गुण धर्म और स्वभाव आदि का विचार करके 'भाव की अपेक्षा' का निर्णय करना चाहिये । इसमें भी विवेक-बुद्धि का उपयोग आवश्यक है ।

इन चारों आधारों को (अपेक्षाओं को) अच्छी तरह समझने के लिये एक सयुक्त उदाहरण लेते हैं । एक वस्तु को लेकर अलग अलग अपेक्षा से किम प्रकार निर्णय होता है सो देखे ।

एक ऐरोप्लेन—विमान—का उदाहरण लीजिये ।

द्रव्य —अल्युमिनियम, लोहा, लकड़ी, आदि जिन पदार्थों का विमान बनाने में उपयोग हुआ वे विमान के द्रव्य हैं ।

क्षेत्र —यहाँ उत्पादन तथा कार्य-ऐसे दो क्षेत्र हैं । यह लदन में बना है, इसलिए उसका उत्पादनक्षेत्र 'लदन' है, अथवा लदन में जिम स्थान पर उसे बनाने का कारखाना हो वह 'स्थान' उसका क्षेत्र है । कार्यक्षेत्र के अन्तर्गत वह क्षेत्र आता है जहाँ वह जिस समय पड़ा हुआ हो अथवा उड़ता हो । पड़ा हुआ हो तो 'हवाई अड्डा' (एरोड्रोम) और उड़ता हो तो

‘आकाश’ ये उसके क्षेत्र हुए । इन दोनों में से मुख्यतया जिन का जिक्र चल रहा हो वह क्षेत्र समझना चाहिए ।

काल—इसमें भी उत्पादन और कार्य का-यो दो प्रकार के काल आते हैं । उसे बनाते वक्त जो समय हो वह उसका उत्पादनकाल है, और जब वह गति कर रहा हो तब का समय उसके कार्य का ‘काल’ है । दोनों में से मुख्यतया जिसकी बात चल रही हो वह काल लेना चाहिए ।

भाव—उसका रंग, रूप, आकृति, और कार्य—ये उस विमान के भाव हैं । सामान्यतया उसका कार्य आकाश में उड्डयन करना है इसलिए ‘उड्डयन’ (आकाश में उडना) विमान का ‘भाव’ है ।

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने घट (घड़ा) दृष्टान्त के रूप में लिया है । उसमें ‘मिट्टी’ उसका ‘द्रव्य’ है । जहाँ बनाया या रखा हो वह उसका ‘क्षेत्र’ है । जब बना या जिस समय रखा हो वह उसका ‘काल’ है और ‘काला या लाल रंग’ उसका भाव है ।

अब उपर्युक्त चारों अपेक्षाओं में एक और महत्व की बात समझ लेनी चाहिए । यह बात है इन अपेक्षाओं के ‘स्व’ और ‘पर’ इन दो विभागों की । ये ‘स्व’ तथा ‘पर’ दो अलग अलग भाव हैं । इन दोनों शब्दों को हम बराबर समझ ले ।

सप्तभगी के प्रथम दो पदों में (प्रथम और द्वितीय भग में) ‘है’ और ‘नहीं है’ इस प्रकार के दो कथन किये गये हैं । ये कथन ‘स्व’ और ‘पर’ की अपेक्षा से किये गये हैं ।

‘स्व’ अर्थात् अपना और ‘पर’ अर्थात् अपना नहीं सो यानी पराया ।

इस प्रकार जब अपेक्षा की बात करते हैं, तब दो प्रकार

मे करते हैं—एक तो 'स्व-द्रव्य, स्व-क्षेत्र, स्व-काल, और स्व-भाव' और दूसरा 'पर-द्रव्य, पर-क्षेत्र, पर-काल, और पर-भाव'। इस तरह प्रत्येक वस्तु का निर्णय करने में कुल आठ अपेक्षाएँ हुईं।

वस्तु के द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षा में जब 'स्व' शब्द जोड़ा जाता है तब उससे 'अस्ति' अर्थात् 'है' ऐसा निर्देश होता है। उसी तरह इन चारों अपेक्षाओं में जब 'पर' शब्द जोड़ा जाता है, तब उससे 'नास्ति' अर्थात् 'नहीं' ऐसा निर्देश होता है।

तात्पर्य यह कि इन चारों में जब स्व-स्वरूप की अपेक्षा होती है तब हम 'है' ऐसा कहते हैं, और जब परस्वरूप की अपेक्षा होती है तब हम 'नहीं है' ऐसा कहते हैं।

इन चारों अपेक्षाओं के लिए 'चतुष्टय' शब्द प्रयुक्त होता है। चारों का एक साथ उल्लेख करना हो तब इस शब्द का प्रयोग किया जाता है। 'स्व और पर' शब्दों को चतुष्टय शब्द के साथ लगाकर 'स्वचतुष्टय' और 'परचतुष्टय' ये शब्द प्रयुक्त होते हैं।

इन चारों आधारों की, उनके चार 'स्व-स्वरूपों' की और चार 'पर-स्वरूपों' की विशेष चर्चा सप्तभगी विषयक प्रकरण में की जाएगी। इसके अतिरिक्त, उससे पहले 'अपेक्षा' शब्द की विस्तृत जानकारी के लिए 'अपेक्षा' नामक एक प्रकरण भी आगे के पृष्ठों में आने वाला है। अतः इसका यहाँ संक्षेप में विवरण किया गया है। जो कुछ ऊपर लिखा गया है, उसे भली भाँति सोच विचार कर समझ लेने से वाद में की जाने वाली चर्चा विवेचना को समझने में हमें बड़ी आसानी होगी।

अब हम 'पाँच कारण' इस विषय पर कुछ विचार करें।

पाँच कारण

इस दुनिया में जो कुछ कार्य होता है उसके पीछे कोई न कोई कारण तो होना ही चाहिए, होता ही है। कुछ कारण दृश्य होते हैं, कुछ अदृश्य, कोई ज्ञात होते हैं कोई अज्ञात होते हैं।

सूर्य उगता है और अस्त होता है। रात जाती है, दिन आता है, मनुष्य जन्म लेता है, और मरता है। सुख, दुःख, गरीबी, अमीरी, तन्दुरुस्ती, बीमारी आदि बातों से लगाकर परमाणु बम तथा हाइड्रोजन बम की उत्पत्ति, अवकाश-उड्डयन, रॉकेट में से छूटे हुए उपग्रहों का पृथ्वी तथा चन्द्र के चारों ओर उड्डयन-परिभ्रमण—तक की सारी घटनाएँ हम अपनी आँखों के सामने होती हुई देखते हैं।

इस विश्व में अनादि काल से ऐसे अनेक कार्य होते रहे हैं, हो रहे हैं, तथा अनन्त काल तक होते रहेंगे। इनमें से कई कार्यों के कारण हमें समझ में आते हैं, बहुतों के हमें समझ में नहीं आते। प्रज्ञा की परिमितता (सीमित बुद्धि) के कारण बहुत सी घटनाओं के कारण हमें समझ नहीं पते।

फिर भी इस विषय में हम सब एकमत हैं कि इन सब कार्यों के पीछे कोई न कोई कारण अवश्य होता है।

भिन्न भिन्न तत्त्वविचारदो ने भिन्न भिन्न कारण ढूँढ़ निकाले हैं। जैन तत्त्ववेत्ताओं ने इन सब के लिए पाँच कारण बताये हैं। इन पाँच कारणों को अलग अलग तौर पर स्वीकार करने वाले मत भी हैं, परन्तु जैन दार्शनिकों का कथन है कि, सामान्यतया ये पाँचों कारण इकट्ठे होने पर ही कार्य होता है। उनका यह दावा है कि सामान्यतया ये पाँचों कारण जब तक साथ नहीं मिलते तब तक कोई भी कार्य बनता ही नहीं, होता ही नहीं।

चलिए, अब हम इन पाँचों कारणों की जाँच करें। इन पाँचों कारणों का क्रम निम्नानुसार है —

- १ काल (समय-Time)
- २ स्वभाव (वस्तु का अपना गुणधर्म—Quality or function)
- ३ भवितव्यता या नियति (अगम्य शक्ति—Abstruse Potentiality)
- ४ कर्म या प्रारब्ध (नसीब—Luck)
- ५ उद्यम या पुरुषार्थ (प्रयत्न—Efforts)

पाँचों कारणों के ये नाम हुए।

इस विषय में भिन्न भिन्न अभिप्राय प्रचलित हैं। कई लोग केवल काल को ही कार्य का कारण मानते हैं। अपने आप को 'स्वभाववादी' कहने वाले मताग्रही लोग प्रत्येक कार्य के लिए केवल स्वभाव को ही जिम्मेदार मानते हैं। जो लोग भवितव्यता—नियति को मानते हैं, वे प्रत्येक कार्य के लिये नियति के सिवा और कोई कारण मानने से इन्कार करते हैं। चौथा मत 'कर्म-कारणवादी' वर्ग का है। ये लोग कर्म के सिवा अन्य किसी वस्तु को कारण रूप में स्वीकार ही नहीं करते। जब कि पुरुषार्थ को मानने वाले उद्यमवादी जगत में बनने वाले मारे कार्य के लिये उद्यम के सिवा और कोई कारण ही नहीं मानते। जैन तत्त्ववेत्ताओं का कथन है कि, "ये पाँचों कारण प्रत्येक कार्य के पीछे गति देने वाले हैं, (Guiding force)—जब तक ये पाँचों कारण एकत्र नहीं होते तब तक सामान्यतया कोई भी कार्य नहीं होता।

अब हम 'एक कारणवादी' मत की बात सुने।

काल—केवल काल को ही कारण मानने वाले कहते हैं कि 'प्रत्येक वस्तु अपने समय पर ही उत्पन्न होती है, और अपने समय पर ही नष्ट होती है। गर्भ में से बालक, दूध में से दही, अनाज में से रसोई, बीज में से वृक्ष, वृक्ष में से फल आदि सब अपने समय पर ही होता है। चक्रवर्ती, तीर्थंकर, अवतार वचपन, यौवन, वृद्धावस्था, जन्म, मृत्यु आदि सब काल के ही विपाक हैं। काल को छोड़ कर कोई कार्य हो ही नहीं सकता। प्रत्येक कार्य के लिये केवल काल ही जिम्मेदार है।' ये लोग स्वयं काल को भी काल का ही कार्य मानते हैं।

स्वभाव—यहाँ फिर याद दिलाने की आवश्यकता है कि स्वभाव से तात्पर्य मिस्टर टॉम, डिक या हैरी नाम धारी व्यक्तियों का भला बुरा स्वभाव नहीं, बल्कि प्रत्येक वस्तु का जो स्वभाव है, गुणधर्म है, सहज स्वभाव है, उसके अर्थ में 'स्वभाव' शब्द प्रयुक्त हुआ है। 'स्वभाव में माननेवाले स्वभाववादी लोग' ऐसा मानते हैं कि जगत का कारण स्वभाव ही है। उनका कहना है कि वन्ध्या कभी पुत्र नहीं जनती, हाथ की हथेली में, पैर के तले में या स्त्रियों के मुख पर कभी बाल नहीं उगते, नीम के बीज में से आम कभी नहीं उगता, आम की गुटली में से केले का या नारियल का पेड़ नहीं उगता, मोर के पंख केवल मोर के शरीर पर ही उगते हैं, सन्ध्या के रंग, बबूल के काँटे, भिन्न भिन्न फल, पर्वत की स्थिरता, वायु की अस्थिरता या चंचलता, अग्नि की ऊर्ध्वता आदि सब काल का नहीं बल्कि स्वभाव का ही परिणाम है। अर्थात् स्वभाव के कारण ही होना है।

मछलियाँ, तू वे, पानी में तैरते हैं, कौआ और पत्थर पानी में डूबते हैं, सूँठ खाने से वायु का शमन होता है, हरे से विरेचन (जुलाब) होता है, कोकडुदाना नहीं गलता, अस्थि में से शख, उष्णता के स्वभाव वाला सूर्य, शीतलता के स्वभाव वाला चन्द्र, मुँह मीठा करने वाली ईख, आदि सभी द्रव्य अपने अपने 'स्व-गुण' के स्वभाव के अनुसार वरतते हैं, अतः कार्य का कारण काल नहीं परन्तु स्वभाव ही है।

भवितव्यता—जो लोग भवितव्यता को कारण मानते हैं वे सब काल और स्वभाव का तिरस्कार करते हैं। उनका कहना है कि 'जो न होने वाला हो वह नहीं होता।' भवितव्यतानुसार जो होने वाला होता है सो हुए बिना नहीं रहता। नियति जिस ओर मनुष्य के मन को खींच लेती है, उस ओर मनुष्य विवश होकर खिंचता है। यदि नियति (भवितव्यता) अनुकूल हो तो बिना सोचे ही कार्य हो जाता है।

'वसन्त ऋतु में आम्रवृक्ष की प्रत्येक डाली पर लाखों बौर उगते हैं। उनमें से कितने ही भड़ जाते हैं, कुछ अचार की केरी, कुछ आम और कुछ साख बनते हैं। गर्भ में से जन्म लेने वाले सभी जीते नहीं। यह सब प्रत्येक की अपनी अपनी भवितव्यता का सूचक है।' वे एक मजेदार दृष्टान्त भी देते हैं—

"एक पक्षी वृक्ष पर बैठा बैठा कल्लोल कर रहा है। जमीन पर कुछ दूर एक शिकारी तीर कमान लिये उस पक्षी का शिकार करने आता है। घनुष्य पर बाण रख कर उस पक्षी को मारने के लिये निशाना ताकता है। दूसरी ओर आकाश में ऊँचे उड़ने हुए एक बाज की नजर भी उस पक्षी पर पड़ती है। उस पक्षी को अपनी चोंच में लेने के लिये,

अपने लक्ष्य की प्राप्ति के लिये रोकट की सी तेजी से वह बाज नीचे आ रहा है ।

इस पक्षी पर तो घोर विपत्ति आ ही पड़ी है । एक ओर से शिकारी का बाण और दूसरी ओर से बाज की भपट । इन दो में से किसी भी एक के कारण इस पक्षी की मृत्यु लगभग निश्चित मालूम होती है ।

परन्तु होता यह है कि एकाएक सर्प तीर छोड़ने को तत्पर शिकारी के पैर में दस देता है, खिचा हुआ तीर छुट तो जाता है, निशाना चूक जाने से उस पक्षी को लगने के बदले, उस पक्षी का शिकार करने के लिये ऊपर से आते हुए बाज को विध देता है । वह पक्षी वहाँ से सही सलामत उड़ जाता है । शीघ्र ही अपना लक्ष्य पाने के ध्यान में लीन बाज, उस पक्षी को मारने के बदले स्वयं मरता है, पक्षी को विध कर पेड़ के नीचे गिराने और अपने घर ले जाने के मनोरथ वाला शिकारी स्वयं शिकार बन जाता है । जिसकी मृत्यु निश्चित दिखाई देती थी, वह पक्षी अद्भुत प्रकार से बच जाता है ।

ऐसी त्रिविध घटना का उदाहरण देकर भवितव्यतावादी पूछता है, “ इसमें नियति को छोड़कर और कौन सा कारण हो सकता है ? अवश्य यह भवितव्यता का कारण ही था । ” इससे आगे बढ़कर वे कहते हैं कि “ गाढ़ जंगल में से और खुलार युद्ध के मैदान में से मनुष्य जीवित लौटते हैं और घर के बिछौने में सोये सोये मर जाते हैं । ऐसी सब घटनाओं के लिए केवल भवितव्यता के अतिरिक्त और कौनसा कारण हो सकता है ? ” उनकी मान्यता है कि ‘ केवल भवितव्यता ही

इन सब के लिये कारणभूत या जिम्मेवार है और यह एक ही कारण सभी कार्यों के लिए कारणभूत है ।’

यहाँ हमें भवितव्यता का अर्थ भली भाँति समझ लेना चाहिए । सामान्य लोग इस शब्द के दो अर्थ करते हैं —

(१) कर्म के द्वारा मनुष्य का जो नसीब या प्रारब्ध बना है सो,

(२) ईश्वर की कृपा अथवा ईश्वर की इच्छा । “ मैं करता हूँ, मैंने किया यह मानव मिथ्या बकता है, पर ईश्वर की आज्ञा बिना पत्ता नहीं हिल सकता है, ऐसा कहने और मानने वाले भवितव्यता या नियति का अर्थ ‘केवल ईश्वर की इच्छा ही’ कहते हैं ।

ये दोनों अर्थ ठीक नहीं हैं । यहाँ ‘भवितव्यता’ शब्द का प्रयोग इन दोनों में एक भी अर्थ में नहीं किया गया है । जैन तत्त्ववेत्ताओं ने कर्त्ता के स्वरूप में किसी ईश्वर का अस्तित्व नहीं स्वीकार किया है । कोई कार्य करने की ‘इच्छा’ एक मानव मूलभूत वृत्ति है और जिसमें ऐसी वृत्ति हो वह ईश्वर नहीं कहला सकता, जैन तत्त्ववेत्ताओं का यह कहना है ।

हिन्दू धर्म में ईश्वर के दो स्वरूपों की कल्पना की गई है— साकार और निराकार । उन्होंने इन दोनों स्वरूपों को क्रियाशील, कर्त्ता-स्वरूप माना है । जैन तत्त्वज्ञान इस बात को स्वीकार नहीं करता । यह एक अलग ही विषय है, जिसकी यहाँ चर्चा करने से विषयान्तर हो जाने की संभावना है । इसलिए यहाँ तो हमें जैन दार्शनिकों के अनुसार भवितव्यता अर्थात् नियति के अर्थ का निरूपण करके रुक जाना होगा ।

जैन तत्त्ववेत्ताओं के अनुसार भवितव्यता अर्थात् नियति का अर्थ है, 'जो निश्चित हो चुका है।' वे मानते हैं कि 'उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी-काल के इन दो विभागों में से प्रत्येक में बारह चक्रवर्ती और चौबीस तीर्थंकर ही होते हैं— ऐसा जो निश्चित क्रम है उसके लिए भवितव्यता एक कारण है। यह कारण अन्य चार कारणों से मिलकर कार्य करवाता है, ऐसा उनका मत है। सभी कार्यों के पीछे यही एक ही कारण होता है, ऐसा वे नहीं मानते।

जैन दार्शनिकों का यह मत समझ लेना आवश्यक है। उनके मतानुसार प्रत्येक कार्य के पीछे पाँचवें अनिवार्य कारण के रूप में नियति है ही।

इस विश्वरचना में तथा ससारकी घटनाओं में ऐसे कितने ही कार्य होते हैं, जिनके पीछे काल, स्वभाव, कर्म और उद्यम रूप चार कारणों के अतिरिक्त कोई अगम्य कारण भी रहा हुआ होता है। जब ये चारों कारण कम पड़ते हैं, तब इन चारों को साथ रखकर पाँचवाँ कोई कारण भी काम करता है। उदाहरणार्थ जैन शास्त्र में काल के जो दो विभाग बताये गये हैं (जिनका पहले और यहाँ भी अभी अभी उल्लेख हो चुका है) उनमें कुछ कार्य क्रमशः और निश्चित ढंग से होता है। उत्सर्पिणी काल रूप, रस, गंध, शरीर, आयुष्य, बल आदि वैभवों की क्रमशः उन्नति का काल है जब कि अवसर्पिणी काल उन वैभवों की क्रमशः अवनति का काल है। अवसर्पिणी काल के प्रारम्भ में मनुष्य के शरीर का जो प्रमाण या कद होता है वह क्रमशः कम होता जाता है, इसी प्रकार मनुष्य का आयुष्य भी क्रमशः कम होता जाता है। अवसर्पिणी काल पूरा होता

है और उत्सर्पिणी का प्रारम्भ होता है तब से कद और आयु प्रमाण बढ़ता जाता है। यह क्रम कालचक्र के प्रत्येक विभाग में निश्चिन्त रूप से होता है। इन सबके पीछे एक कारण के रूप में 'भवितव्यता' मुख्य या महत्त्वपूर्ण कार्य करती है। यहाँ यह याद रखना चाहिए कि किसी भी कार्य के लिए जैन दर्शन-निको ने भवितव्यता या नियति को एक मात्र तथा स्वतन्त्र कारण नहीं माना।

दूसरी एक ध्यान में रखने की बात यह है कि 'जहाँ चार कारण एकत्रित होकर कार्य को पूर्ण नहीं कर सकते वही नियति आती हो, ऐसा नहीं है। प्रत्येक कार्य में सब मिलाकर पाँचों कारण सामान्यतया काम करते हैं। प्रत्येक कार्य में भिन्न भिन्न अपेक्षा से अमुक एक कारण मुख्य-प्रधान-भाग लेता हो तब अन्य चार कारण गौण रूप में होते हैं। अतः जहाँ नियति के सिवा अन्य कारण मुख्य या गौण रूप में होते हैं, वहाँ भी नियति एक पाँचवें कारण के रूप में अनिवार्य होती ही है। जब ईश्वर कर्तृत्वादी लोग ईश्वर की इच्छा रूप भवितव्यता की बात करते हैं तब वे इस एक मात्र कारण को सर्व कार्य नियता मानते हैं, जब कि जैन तत्त्वज्ञानी भवितव्यता को पाँचों कारणों में से एक का स्थान देते हैं। यह बात बराबर समझ लेनी चाहिए। एक मात्र नियति को ही सर्व कार्यों के कारण के रूप में मान ले तो कर्म (प्रारब्ध) और पुरुषार्थ की सारी बात ही खत्म हो जाती है।

पुनः मूल बात पर आते हुए हम इतना स्पष्टतया समझ लें कि यहाँ भवितव्यता या नियति का जो उल्लेख हुआ है उसका अर्थ 'ईश्वर कृपा', या 'नसीब', या 'प्रारब्ध' नहीं है।

यह नसीब या प्रारब्ध तो चौथे कारण के अन्तर्गत आजाता है, जिसे हमने 'कर्म' नाम दिया है।

कर्म—कर्म को कारण मानने वाले कर्मवादियों के लिए दूसरा सरल, अर्थ स्पष्ट करने वाला शब्द प्रारब्धवादी है। सामान्य लोग साधारणतः प्रारब्ध के लिये 'नसीब' या 'भाग्य' शब्द का प्रयोग करते हैं। 'जैसा जिसका नसीब' ये शब्द जब कहे जाते हैं तब उनका अर्थ 'पूर्व के कर्मों द्वारा बना हुआ प्रारब्ध' होता है। इस एक ही वस्तु को सब कार्यों का कारण मानने वाले स्वयं को 'कर्मकारणवादी' कहते हैं। वे लोग काल, स्वभाव, तथा भवितव्यता को नहीं मानते। उनका कथन है कि

“जगत में कर्म जो कुछ करता है वही होता है। कर्म से जीव कीड़ा, तिर्यन्त्र, मनुष्य या देव बनता है। कर्म से ही राम को वनवास भोगना पड़ा, कर्म से ही सीता को कलक लगने की तथा अग्नि परिक्षा देने की स्थिति में पड़ना पड़ा। केवल कर्म रूप एक ही कारण के प्रताप से रामायण, महाभारत और पानीपत के युद्ध हुए, वर्तमान युग के दो विश्वयुद्ध, तथा हिटलर का पतन, रावण का नाश, कृष्ण का वध, ईसा को क्रॉस, और गांधीजी का पिस्तोल की गोली से मरण आदि सब कर्म के ही कारण हुए। कर्म से ही राजा या रक बनते हैं, उद्यम करने वाला एक व्यक्ति भटकता है और कर्म के फल से दूसरा सोता सोता सभी फलों को प्राप्त करता है।”

“कर्म से ऋषभदेव प्रभु को एक वर्ष तक अन्न नहीं मिला, और कर्म से ही महावीर प्रभु के कानों में कीले ठोकी गईं। कर्म से ही नेपोलियन शाहशाह बना तथा कर्म से ही वह कैद हो कर कारावास में मरा।”

जैसे भविनव्यता वादियों ने पक्षी का दृष्टान्त दिया है वैसे ही ये कर्म-कारणवादी भी दूसरा एक मनोरञ्जक दृष्टान्त देते हैं—

“एक स्थान पर अच्छी तरह वन्द किया हुआ एक टोकरा पड़ा था। इसमें खाने की कुछ वस्तु होगी, यह मानकर एक भूखे चूहे ने उस टोकरे में घुमने के लिये छेद करने का उद्यम प्रारंभ किया। स्वयं उस टोकरे में प्रविष्ट हो सके, इस हेतु से उस चूहे ने टोकरे को कुतरना शुरू किया और कुतर कुतर कर उममें एक छेद बना डाला।

इस टोकरे में किसी ने एक साँप वन्द कर रखा था। कई दिन का भूखा यह साँप, यह जानकर कि टोकरा कुतरा जा रहा है, अन्दर तन कर बैठ गया। ज्यों ही वह चूहा टोकरे में घुमा त्योंही साँप के मुँह में जा गिरा। साँप को भोजन और मुक्ति दोनों एक साथ ही मिल गये। चूहे को खाकर, चूहे के द्वारा कुतर कुतर कर बनाये हुए छेद में होकर वह साँप बाहर निकला और वन में चला गया।”

‘यहाँ उद्यम तो चूहे ने किया। परन्तु उद्यम करने वाला मारा गया, और अन्दर वन्द किया हुआ साँप वहाँ से मुक्ति पाकर निकल गया। तब कहिये, इसमें कर्म ही बलवान है या और कुछ?’ ऐसी बात कहकर, इस दृष्टान्त के द्वारा कर्म-कारणवादी कहते हैं, कि ‘इस जगत में होते हुए सभी कार्यों का कारण केवल कर्म ही है।’

यहाँ ‘कर्म’ शब्द के अर्थ के विषय में कुछ गड़बड़ी न हो, इसलिए यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि हम जो उद्यम, पुरुषार्थ या कार्य करते हैं उसके अर्थ में ‘कर्म’ शब्द का यहाँ प्रयोग नहीं हुआ है। साधारणतया वर्तमान में किये जाते हुए

कार्य भी कर्म कहलाते हैं, परन्तु यहाँ पूर्वकृत कर्म और उनके द्वारा बने हुए प्रारब्ध के अर्थ में इस शब्द का प्रयोग हुआ है।

उद्यम — हमें यहाँ 'उद्यम' शब्द को पुरुषार्थ के अर्थ में लेना है। उद्यमवादी केवल उद्यम को ही सब कार्यों का कारण मानते हैं। वे क्या कहते हैं सो भी सुन ले—

“काल, स्वभाव, नियतियाँ कर्म असमर्थ हैं, एक मात्र उद्यम ही समर्थ है। उद्यम से श्री रामचन्द्रजी ने सागर पार किया, उद्यम से ही उन्होंने लका का राज्य जीत कर विभीषण को दिया, पुरुषार्थ से ही पांडवों ने कौरवों को हराया।”

“उद्यम के बिना न खेत में अनाज उत्पन्न होता है, न तिल में से तेल निकलता है। उद्यम किये बिना एकेन्द्रिय लता भी वृक्ष पर नहीं चढ़ सकती, उद्यम करके बीज बोये बिना फसल नहीं होती, तैयार भोजन का कौर भी उद्यम के बिना मुँह में नहीं आ गिरता, एक बार यदि उद्यम से कार्य सिद्ध न हो तो दूसरी बार, तीसरी बार पुनः पुनः उद्यम करते रहने से कार्य अवश्य सिद्ध होता है।”

ये लोग इसके आगे और भी कहते हैं कि, ‘कर्म तो पुत्र है, उद्यम का फल है, उद्यम उसका पिता है। उद्यम ने ही कर्म किये हैं और उद्यम से ही वे दूर होते हैं। दृढप्रहारी ने हत्याएँ करके घोर कर्म उपाज्जन किये थे, फिर भी छः महीने के उद्यम से उसने सभी कर्म समाप्त कर दिये।’

उनकी मान्यतानुसार ‘उद्यम की शक्ति अपूर्व है, बूँद बूँद से सरोवर भरता है, एक एक ककड से मेड़ बँधती है, ईंट ईंट से गिरि जैसे गढ़ बनते हैं, यह सब उद्यम की शक्ति का ही प्रभाव है। उद्यम से ही अर्थ, उद्यम से ही काम, उद्यम से ही

धर्म और उद्यम से ही मोक्ष भी मिलता है। विद्या और कला भी उद्यम से ही निष्पन्न होती है।'

इन उद्यमवादियों के कथानुसार 'इन जगत् में केवल उद्यम ही एक मात्र कारण है, और ममार के सभी कार्य केवल उद्यम के वशवर्ती हैं।' उनके मतानुसार, 'उद्यम को छोड़कर बाकी सभी कारण निकम्मे, निरर्थक, अर्थहीन एवं तपु मक हैं।'।

इस तरह अब हमने इन पाँच कारणों को अलग अलग रूप में और प्रत्येक कार्य के लिए केवल एक ही कारण को मानने वाले महाशयों की युक्तियों को जान लिया।

तदुपरांत, एक ही कारण को मानने वालों के अतिरिक्त ऐसे भी वर्ग हैं जो पाँच कारणों में से दो दो के युग्मों को मानते हैं। कोई प्रारब्ध और पुरुषार्थ के मेल को कार्य का कारण मानते हैं, तो कोई उद्यम के माय नियति को जोड़ने हैं, दूसरे ऐसे भी हैं जो प्रारब्ध, कर्म और भवितव्यता के त्रिवेणी-नगम में विद्यमान रहते हैं।

परन्तु डम विषय में पर्याप्त जाँच करके, पर्याप्त प्रमाण प्राप्त करके, सभी आधारों तथा लक्षणों की परीक्षा करके, तथा सर्वज्ञ भगवतो के कथन को साथ लेकर जैन दार्शनिकों ने इन पाँचों कारणों को एक समूह में प्रस्तुत किया है। उनका कथन है कि, "सामान्यतया, जब तक ये पाँचों कारण एकत्रित नहीं होते तब तक कोई कार्य नहीं होता।" उनकी धान सर्वथा सत्य तथा भलीभाँति समझने योग्य है। अब हम जैन तत्त्व-वेत्ताओं का अभिप्राय अत्यंत ध्यान पूर्वक देखेंगे।

पाँच कारणवाद — हम पहले देख चुके हैं कि प्रत्येक वस्तु के गुणधर्म की और कार्य-कारणभाव की परीक्षा करने की

जैन तत्त्ववेत्ताओं को पद्धति अनोखी और निराली है। वे वस्तु के किसी एक अत मे एक स्वरूप मे—एकान्त मे नहीं मानते। उनकी दृष्टि ‘अनेकान्त’ है। इसलिए इस विषय मे उनका कथन है कि, ‘किसी भी एक ही कारण मे सब कुछ होता है, ऐसा कहना ‘एकात सूचक’ है। एकात मिथ्यात्व है, और अनेकात सम्यक्त्व है।’

कार्य कारण के विषय मे वे कहते है कि —

“पाँच अँगुलियाँ, या दो हाथ डकट्टे होते है तभी कार्य होता है। हाथ के बिना कुछ पकडा नहीं जाता, तो पैरो के बिना चला नहीं जाता। दो हाथो के बिना ताली नहीं बजती। जिद मे आकर किसी भी एक ही वस्तु या कारण को महत्त्व देने से कोई अर्थ नहीं निकलता।”

“हम सेनापति को युद्ध मे विजय प्राप्त करने का श्रेय तो देते है, परन्तु अकेले सेनापति से युद्ध नहीं जीता जाता। सेनापति का युद्ध कौशल, सेना की शक्ति, अनुशासन, हथियारो की विशिष्टता, साधन सामग्री की विपुलता, पूर्ति की सुरक्षित व्यवस्था और आखिर मे जनता का पीठवल, इन सब की आवश्यकता होती है। यह सब होते हुए भी युद्ध के उद्देश्य की धर्मपरायणता का भी इसमे महत्त्व होता है।”

‘सूत के धागे से कपडा बनता है। परन्तु उससे पहले कपास का बोना, उगना, डोडी मे से रूई का निकलना, उसमे से सूत तैयार करना, और उसके बाद सूत की जात, (तनु का स्वभाव) जुलाहे का उद्यम, काल का क्रम, मिलमालिक का भाग्य, आदि सभी अंगो का सहयोग होता है। अरे, इन सब बातों के बाद भी पहनने वाले का प्रारब्ध न हो तो बना

वनाया कपडा भी आग या अन्य किसी कारण से-जिसे 'Act of the Government or Providence'—मुल्तानी-आसमानी—कहते हैं—व्यर्थ जाता है। इसमें भी यदि भवितव्यता हो तो ही कपडा तैयार होता है। यदि भवितव्यता (नियति) का सहयोग न हो तो उसमें भी अनेक विघ्न आत है, काय नही बन पाता।'

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने एक बहुत सुन्दर दृष्टान्त देकर समझाया है कि ये पाँचों कारण किस प्रकार एक साथ काम करते हैं।

“नियतिवशात् जीव लघुकर्मी बन कर निगोद से बाहर निकलता है, पुण्यकर्म से मनुष्यभव और सद्गुरु का योग आदि सामग्री प्राप्त करता है, भवस्थिति का परिपाक होने पर जीव-वीर्य उल्लसित होता है, भव्य स्वभाव होने पर वह भव्य जीव पुरुषार्थ से तथा कालबल से शिवगति प्राप्त करता है।”

यही दृष्टान्त एक अन्य प्रकार से भी प्रस्तुत किया जाता है:—“भवितव्यता के कारण जीव निगोद से बाहर निकलता है, स्वभाव तथा काल के सहयोग से चरमावर्त में आता है, चरमावर्त में कर्म के द्वारा उसे धर्म-पुरुषार्थ के लिये आवश्यक पचेन्द्रियत्व आदि सामग्री प्राप्त होती है, और इस सामग्री से युक्त आत्मा अब पाँचवें कारण—पुरुषार्थ के द्वारा ही मोक्ष मार्ग की साधना करता है, उस मार्ग पर प्रयाण करता है।”

यहाँ नियति अथवा भवितव्यता-रूप एक कारण द्वारा जीव का निगोद में से बाहर आने का कार्य होता है। वहाँ से बाहर आने के बाद, मनुष्यभव आदि प्राप्त कराने वाला पुण्य-कर्म, सो कर्म नामक दूसरा कारण है। भव स्थिति का

परिपाक काल नामक तीसरा कारण है। जीव का ऊर्ध्वगामी स्वगुण-स्वभाव चौथा कारण है, आत्मा का चिपके हुए कर्म रूपी मल को धोकर सपूर्णतया कर्ममुक्त होने के लिये उसका पुरुषार्थ पाँचवाँ कारण है।

इस प्रकार भवितव्यता के द्वारा जीव निगोद में से बाहर निकला, स्वभाव से वह ऊर्ध्वगामी बना, कर्म से उसे सामग्री तथा सुविधाएँ मिली, उद्यम से वह मुक्ति के मार्ग पर आगे बढ़ा, और काल का परिपाक होने से वह आत्मा मुक्त हुआ। इससे स्पष्टतया समझ में आएगा कि आत्मा की मुक्ति के एक कार्य के बनने में उपर्युक्त पाँचों कारण एकत्रित हुए तभी कार्य बना।

ऊपर 'निगोद' तथा 'चरमावर्त' दो शब्दों का प्रयोग हुआ है। उनका कुछ परिचय प्राप्त कर ले।

जैन तत्त्वज्ञानियों की मान्यतानुसार अनन्त कालचक्र व्यतीत होने पर एक 'पुद्गल परावर्त काल' आता है। जीव के ससारवास का यह अंतिम 'समयवर्ती भ्रमण' है। इसे 'चरमावर्त' नाम दिया गया है। निगोद में से निकले हुए जीव को चरमावर्त में आते सामान्यतया अनन्तकाल लगता है। इस विषय में अधिक जानने की रुचि हो तो उसका ज्ञान तज्ज्ञ (विशेषज्ञ) महानुभावों से प्राप्त करना चाहिए।

दूसरा शब्द 'निगोद' है। यह बहुत उपयोगी तथा समझने योग्य शब्द है। इसे समझने-समझाने के लिये 'जीव-विषयक विचारों का—जीव तत्त्व विचार का—सारा शास्त्र यहाँ खोल कर धरना पड़े। इसके लिये ग्रन्थ को अत्यन्त विस्तृत बनाना पड़े, साथ ही ऐसे करने में विषयान्तर हो

जाता है। फिर भी, चूँकि इस शब्द से हमारा संपर्क हुआ है, इसलिये इसकी सक्षिप्त जानकारी हमें प्राप्त कर लेनी चाहिए।

‘जैन तत्त्वज्ञान के अनुसार एकेन्द्रिय से पञ्चेन्द्रिय तक के जितने जीव इस ससार में हैं, वे सब निगोद में से आये हुए हैं। ‘निगोद’ अर्थात् अनन्त सूक्ष्म एकेन्द्रिय जीवों का एक शरीर।’ इस लोक में ऐसी असंख्य निगोदों हैं। एक एक में अनन्त जीव भरे हुए हैं, और ऐसी असंख्य निगोदों में अनन्तानन्त जीव विद्यमान हैं।

‘निगोद में रहे हुए जीव अत्यल्प चैतन्ययुक्त, तथा किसी भी प्रकार की विशेष सामग्री या विशेष पुरुषार्थ की अनुकूलता से रहित ‘समान कर्मी’ होते हैं।

‘जितने जीव सब कर्मों को क्षय करके इस ससार में से मोक्ष में जाते हैं, उतने जीव निगोद में से बाहर निकलते हैं—ससारचक्र का यह नियम है। तीनों कालों में मोक्ष जाने वाले जीवों की संख्या से अनन्तगुने जीव एक एक निगोद में रहे हुए हैं। इस कारण, मोक्ष का मार्ग सतत चालू रहते हुए भी यह ससार-कभी, किसी भी समय-पूर्णतया रिक्त नहीं होता।’

‘यद्यपि निगोद के सभी जीव अत्यल्प चैतन्य वाले तथा किसी प्रकार की विशेष सामग्री या विशेष पुरुषार्थ की सुविधा से वंचित हैं, तो भी उनका वहाँ से बाहर निकलने का कार्य नियति या भवितव्यता का वशवर्ती है—अर्थात् भवितव्यता के कारण वे निगोद से बाहर निकलते हैं।’

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने जीव विषयक जो निरूपण किया है, उसके समान सूक्ष्म विवरण अन्य किसी तत्त्वज्ञान में नहीं मिलता। विशेषतः निगोद के जीवों के विषय में जैन दार्शनिकों

ने जो बातें बताई हैं, वे सामान्यतया अगम्य हैं, ऐसा बहुतों को लगता है। परन्तु आधुनिक वैज्ञानिकों ने इसका समर्थन किया है। वे भी मानते हैं कि समस्त अवकाश सूक्ष्म जीवों से भरा हुआ है। आधुनिक वैज्ञानिकों ने ऐसी खोज की है कि 'इस ससार में ऐसे सूक्ष्म जीव भी हैं जो एक लाख से अधिक सूर्या में एक सुई की नोक पर बड़े मजे से, विलकुल भीड़ किये बिना, आराम से बैठ सकते हैं।' वैज्ञानिकों ने इन जीवों को 'थेक्सस' नाम दिया है।

इससे स्पष्ट होता है कि जैन तत्त्ववेत्ताओं ने निगोद की तथा निगोद में रहते हुए जीवों की जो बात कही है वह सत्य एवं प्रमाणभूत है। 'जीव-विचार' का यह विषय अत्यन्त रसप्रद है, उसका अध्ययन करने पर विगेष विश्वास होगा।

जिन्हें स्थावर, त्रस, सूक्ष्म, वादर आदि जीवों के विषय में अधिक जानने की इच्छा हो उन्हें इस विषय का साहित्य प्राप्त कर पढ़ना चाहिए, अथवा किसी विशेषज्ञ (तज्ज्ञ) पुरुष का सपर्क साधना चाहिए।

अब हम पुनः मूल विषय पर आते हैं। ऊपर दिये गये निगोद के जीव के दृष्टान्त पर से हमें मालूम हुआ कि पाँचों कारण एक साथ मिलकर किस प्रकार एक कार्य को पूर्ण करते हैं। परन्तु यह तो बहुत उच्च भूमिका की बात हुई। अब हम एक सीधा सादा, और बुद्धिगम्य दृष्टान्त लेते हैं।

'हम कपड़े की एक नयी मिल बनाना चाहते हैं। इसके लिए प्रारब्ध से प्राप्त लक्ष्मी (पूँजी) उद्यम से तैयार की हुई योजना तथा इस उद्योग के संचालन में कुशल हो, ऐसे गुण-स्वभाव वाले टेक्नीशियन तथा मजदूर और उन सबका

सम्मिलित पुरुषार्थ या उद्यम—इस प्रकार 'कर्म, उद्यम तथा स्वभाव' ये तीन कारण एकत्रित होने पर कार्य का प्रारम्भ होता है। फिर भी काल परिपक्व हुए बिना मिल में से कपड़ा बन कर बाहर नहीं आता। मिल के लिये मकान बनाने में, यन्त्र-सामग्री आदि प्राप्त कर उसे स्थापित करने में तथा अनेक प्रकार की विधियों (Process) को पार करके कपड़ा तैयार करने में समय तो अवश्य लगता है। Capital, Planning, Construction, Erection, Administration, Execution, Processing, Finishing, पूँजी, नियोजन, इमारत, यन्त्रों की स्थापना, व्यवस्था, कार्यसंचालन, विधि, अन्तिम पूर्णता-आदि कितनी मारी वातों की आवश्यकता होती है? तदुपरान्त इन सब में निपुणता होनी चाहिये।

यह सब होते हुए भी, सब प्रकार की सुविधाओं के बावजूद, यदि भवितव्यता का साथ न मिले तो बना-बनाया खेल बिगड़ जाता है।'

इस प्रकार पाँचों कारणों का सहयोग जब तक नहीं मिलता तब तक कपास में से कपड़ा, घास में से दूध, गेहूँ में से रोटी, धान में से भात, गन्ने में से शक्कर, या खान के सुवर्ण-युक्त पत्थर में से अलंकार नहीं बनते।

इसी प्रकार जड़कार्य हो चाहे चेतनकार्य, किसी भी कार्य के पीछे पाँचों कारण अवश्य होते हैं। कोई भी एक कारण अकेले ही, कोई कार्य पूर्ण नहीं कर सकता। इतना जरूर है कि कोई भी एक कारण प्रधानतः मुख्य भाग लेता हुआ दिखाई दे सकता है, परन्तु जब तक ये पाँचों इकट्ठे नहीं होते तब तक कोई कार्य सिद्ध नहीं हो सकता। यहाँ एक बात भलीभाँति

ध्यान में रखनी चाहिए कि अवस्था या प्रसंग के अनुसार किसी भी एक कारण को प्रधानता मिलती है ।

दूध में जामन डालने से दही बन गया, इसमें जामन डालने का उद्यम मुख्य कारण हुआ । परन्तु अकेले उद्यममात्र से दूध का दही बन गया, ऐसा कोई नहीं मानता । यदि ऐसा ही होता तो दही कभी न विगड़ता । इसी तरह हर एक कार्य के विषय में समझिये ।

जैन तत्त्वज्ञानी अनेकातवाद की दृष्टि अपना कर कहते हैं कि, व्यवहारदृष्ट्या, जब जिस कारण को आगे करने से उद्यम को पोषण और चित्त को समाधान मिले, तब उस कारण को आगे करना—यह अनेकातवाद का यथार्थ उपयोग है । परन्तु किसी भी एक ही कारण को पकड़ कर बैठ जाना, दूसरे किसी भी कारण की उपयोगिता स्वीकार करने से इन्कार करना, अज्ञान का सूचक है, मिथ्यात्व है, दुराग्रह है, राग द्वेष की वृत्ति को पोषनेवाला है और एकान्तवाद है । इसी तरह एकातवाद अज्ञान है, मिथ्यात्व है, दुराग्रह है और रागद्वेष की वृत्ति को पोषने वाला है । जिस कारण को आगे करने से आलस्य या चित्त के असमाधान का पोषण हो उस कारण को आगे करना भी मिथ्यात्व—एकान्तवाद है ।

अनेकातवाद 'सम्यक्त्व' है, 'ज्ञान' है, वह निराग्रहिता, तथा समता को पुष्ट करता है । यही जीवन का एक सच्चा मार्ग है । यह बात अनुभवसिद्ध है । ऊपर बताये हुए पाँचों कारणों का यह 'पंच कारणवाद' अनेकातवाद का ही एक अंग है ।

पाँच कारणों के विषय में अलग अलग कारणवादियों की

जो भिन्न भिन्न युक्तियाँ हैं, उनके विरोध में, तथा पञ्चकार-
णवाद के पक्ष में बहुत विस्तार से कहा या लिखा जा सकता
है। परन्तु पाठको की विवेकबुद्धि तथा ग्रहणशक्ति के प्रति
पूर्णतया आदर एवं विश्वास रखते हुए हमने यहाँ इतनी संक्षिप्त
विवेचना ही की है।

अब हम 'मात नय, प्रमाण तथा निक्षेप के विषय में विचार
करने के लिये आगे बढ़ेंगे।



नयविचार-प्रमाण और निक्षेप

नय के विषय में विचार करने के पहले 'नय' शब्द का अर्थ हम अच्छी तरह समझ ले । यह जैन तत्त्वज्ञान का एक पारिभाषिक शब्द है । इसका सामान्य अर्थ 'ज्ञान' होता है । परन्तु यहाँ यह 'ज्ञान' अपने विशाल अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है, सीमित अर्थ में प्रयुक्त हुआ है ।

किसी भी वस्तु को समझने के लिये किसी न किसी प्रकार के ज्ञान की आवश्यकता होती है । स्कूलों में भिन्न भिन्न विषय पढ़ाये जाते हैं, उनमें से प्रत्येक किसी एक ज्ञान का विषय होता है ।

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने 'नय' शब्द की एक व्याख्या दी है । वे कहते हैं —

“जो किसी भी वस्तु का एक गुण, धर्म या स्वरूप समझता है वह 'नय' है ।”

पहले हम देख चुके हैं कि वस्तु के अनेक गुणधर्म होते हैं । जैन शास्त्रकारों ने वस्तु के सब भिन्न भिन्न गुणों को अलग अलग रीति से समझने के लिए सात अलग २ 'नय' बताये हैं । इसलिये जब हम यहाँ नय की बात करते हैं तब 'सात नय' का उल्लेख करते हैं, ऐसा समझना चाहिए । इसका विशेष अर्थ यह हुआ कि एक ही वस्तु के सात भिन्न-भिन्न स्वरूपों

को, गुणों को या धर्मों को जानने पहचानने के लिये सात अलग अलग नयों का उपयोग किया गया है ।

‘नय’ के दो उपयोग हैं—एक ‘ज्ञानात्मक’ कहलाता है, जो खुद के समझने के लिये होता है, दूसरा ‘वचनात्मक’ अर्थात् दूसरों को समझाने के लिये ।

‘नय’ को हम ‘स्यादवाद’ को समझने का व्याकरण कह सकते हैं । प्रत्येक भाषा का अपना अपना व्याकरण होता है । यदि संस्कृत भाषा अच्छी तरह सीखनी हो तो सबसे पहले उसके व्याकरण का अध्ययन करना पड़ता है । जब एक बार व्याकरण का ज्ञान अच्छी तरह हो जाता है तब इस महान् वाङ्मय को समझने-समझाने में हमें कोई कठिनाई नहीं होती ।

इसी प्रकार अनेकातवाद—तत्त्वज्ञान को भली भाँति समझने की जिस स्यादवादपद्धति का हमने उल्लेख किया है, उस पद्धति को समझने का यह एक व्याकरण है, ऐसा कहना अत्युक्ति न होगा । यदि हम इसे समस्त अनेकान्तवाद को समझने का व्याकरण माने तो भी अनुचित नहीं है ।

स्यादवाद के साथ ‘नय’ रूपी व्याकरण का सम्बन्ध हम पहले समझ ले । आलंकारिक भाषा में, उपमा देकर यदि यह बात समझानी हो तो हम कहेंगे कि ‘नय’ ‘नदी’ की तरह है, और ‘स्यादवाद’ ‘समुद्र’ की तरह । जिस प्रकार सब नदियाँ समुद्र में जा मिलती हैं, उसी तरह सभी नय स्यादवाद रूपी महासागर में मिल जाते हैं । स्यादवाद का पूर्ण दर्शन हम नय के द्वारा कर सकते हैं । इसीलिये जैन आगमों को ‘स्यादवाद-श्रुतमय’ माना गया है ।

ये सात नय जो हैं वे सब प्रत्येक वस्तु के लिये अपना अपना अभिप्राय रखते हैं। इन सातों के अभिप्राय एक दूसरे से भिन्न होते हुए भी ये सभी नय एकत्र मिल कर स्यादवाद-श्रुत रूपी आगम की सेवा करते हैं। इस बात को अच्छी तरह समझने के लिये हम किसी राज्य के आय और व्यय के दो विभागों का उदाहरण लेते हैं।

आय विभाग केवल आमदनी करता है। व्यय विभाग केवल खर्च करता है। ये दोनों विभाग परस्पर विरोधी गुण-धर्म वाले होते हुए भी, साथ मिलकर राज्य की सेवा ही करते हैं।

किसी बैंक में जाइये। वहाँ रुपये लेने वाला कोषाध्यक्ष (Receiving Cashier) और रुपये देने वाला कोषाध्यक्ष (Paying Cashier) एक दूसरे से विलकुल विपरीत कार्य करते हैं, फिर भी दोनों व्यक्ति बैंक की सेवा ही करते हैं।

इसी अर्थ में—ये सातों नय परस्पर विरोधी अभिप्राय रखते हुए भी, साथ मिलकर स्यादवाद तत्त्वज्ञान की सेवा ही करते हैं। एक ही राज्य के भिन्न स्वभाव वाले तथा एक दूसरे का विरोध करने वाले सेवक उस राज्य की सेवा करते हैं, उसी तरह ये सातों नय समग्र रूप से स्यादवाद के सेवक ही हैं।

स्यादवाद और नय के बीच का सवध हमने सिधु और विदु जैसा कहा है। विदु समुद्र नहीं है, तो समुद्र से भिन्न भी नहीं है। वह समुद्र का एक अंश है। इसी तरह नय स्यादवाद से भिन्न नहीं है, स्यादवाद-रूप भी नहीं है, स्यादवाद का एक अंग है।

हम ऊपर कह चुके हैं कि नय वस्तु के अमुक स्वरूप या गुण, धर्म का ज्ञान देते हैं। तो अब ज्ञान प्राप्त करने की पद्धति

का भी विचार कर लेना चाहिए। इसके लिए जैन तत्त्वज्ञानियों का एक वाक्य हम यहाँ उद्धृत करते हैं —

‘प्रमाणनयैरधिगम ।’ इस वाक्य का अर्थ है, किमी भी वस्तु का ज्ञान दो प्रकार से होता है एक तो प्रमाण से, दूसरा नय से। इस वाक्य में प्रमाण और नय अलग-अलग बताये गये हैं, परन्तु ‘नय’ का विषय ‘प्रमाण’ का भी विषय है।

शास्त्रकारों ने नय को प्रमाण का एक अंग माना है। प्रमाण में भी यह आगम अथवा श्रुत (शास्त्र) प्रमाण का अंग है। यहाँ चूँकि हम प्रमाण की दान बीच में करने लगे हैं, तो प्रमाण को भी ठीक तरह समझ ले।

प्रमाण का अर्थ है ‘सबूत’ (Proof)। जिसके द्वारा वस्तु निःसन्देह, ठीक-ठीक जानी जा सके और समझ में आवे, उसे प्रमाण कहते हैं।

‘मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यव और केवल—इस प्रकार जैन तत्त्ववेत्ताओं ने जो पाँच ज्ञान कहे हैं उन्हें—ज्ञान स्वयं एक प्रमाण होने के कारण—प्रमाण के तौर पर भी माना है। पाँच ज्ञान विषयक एक स्वतन्त्र प्रकरण आने वाला है, इसलिए यहाँ उनका केवल उल्लेख करके हम आगे बढ़ते हैं।

न्यायदर्शन में चार प्रमाण बताये गये हैं। इनमें दो प्रमाण मुख्य हैं, ‘प्रत्यक्ष और परोक्ष’। परोक्ष प्रमाण के तीन विभाग बताये गये हैं। ‘प्रत्यक्ष’ तथा ‘परोक्ष’ शब्दों का अर्थ तो शीघ्र समझ में आने जैसा सर्व सामान्य है। परोक्ष प्रमाण में—(१) अनुमान (२) उपमान (३) आगम (श्रुत) ये तीन

विभाग है। इन सब को क्रमशः निम्नानुसार प्रस्तुत किया जाता है —

- (१) प्रत्यक्ष प्रमाण ।
- (२) अनुमान प्रमाण ।
- (३) उपमान प्रमाण ।
- (४) आगम (शास्त्र) प्रमाण ।

अब हम इन चारों प्रमाणों को क्रमशः समझने का प्रयत्न करेंगे ।

प्रत्यक्ष प्रमाण—आँख, कान, नाक, जीभ और त्वचा—ये हमारी पाँच इन्द्रियाँ हैं । इन पाँच इन्द्रियों तथा मन के द्वारा हमें वस्तु का बोध होता है, वस्तु को हम समझ सकते हैं । इसे प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं । उदाहरणार्थ, यदि हमारे हाथ में एक फूल आवे तो उसके रूप, गंध, रंग, आकार आदि का हमें जो ज्ञान होता है वह प्रत्यक्ष प्रमाण है । वह फूल हमारे हाथ में न भी हो, हम उसे देख न सके, ऐसे कहीं नजदीक रखा हो, तो भी हम उसकी गंध का अनुभव कर सकते हैं । इस प्रकार नाक से गंध का जो ज्ञान होता है वह भी प्रत्यक्ष प्रमाण है ।

यहाँ, हमारी इन्द्रियों के साथ वस्तुओं का जो सयोग होता है उसे हम प्रत्यक्ष अनुभव कहते हैं । जीभ के साथ स्वाद का, कान के साथ गंध का, कान के साथ आवाज का जब सवध होता है, तब प्रत्येक बार हमें उसका ज्ञान होता है ।

इन्द्रियों और मन के द्वारा हमें जो ज्ञान होता है उसे जैन दार्शनिकों ने 'साव्यवहारिक प्रत्यक्ष' नाम दिया है । इसके भी चार भेद हैं । इन चार भेदों के लिये जैन दर्शन में चार पारि-

भाषिक शब्द है—अवग्रह, ईहा, अपाय, और धारणा । इन्हे हम अस्पष्ट भास, ईषत् दर्शन, निर्णय और स्मरणाकन भी कह सकते हैं ।

दूर से कोई वस्तु दिखाई दे और हमें ऐसा लगे कि कुछ है, यह (अवग्रह) अस्पष्ट भास है । नजदीक आने पर हमें समझ में आने लगता है कि वह क्या है ? यह (ईहा) ईषत् दर्शन है । समझ में आने पर वह 'अमुक ही' है ऐसा निश्चित होना (अपाय) निर्णय है । बाद में हमारे मन-प्रदेश में उसका इस प्रकार अंकित हो जाना कि कभी भी वह हमें याद आ सके, (धारणा) स्मरणाकन है ।

उदाहरणार्थ—मान लीजिए कि दूर से कोई मनुष्य जैसी आकृति दिखाई देती है—यह अस्पष्ट भास या 'अवग्रह' है । नजदीक आने पर मालूम होने लगता है कि वह पुरुष है—यह ईषत् दर्शन अथवा 'ईहा' है । इसके बाद 'वह पुरुष ही है, स्त्री नहीं है' ऐसा निश्चय होना निर्णय अथवा 'अपाय' है । और बाद में हमें वह पुरुष फिर कभी मिले तब हम उसे पहचान सके, इस प्रकार से हमारे मन प्रदेश में अंकित हो जाना स्मरण अथवा 'धारणा' है । यहाँ एक बात ध्यान में रखनी चाहिए कि साव्यवहारिक प्रत्यक्ष के अन्तर्गत धारणा नामक भेद के अनुसार वर्तमान में देखे हुए पुरुष का चित्र हमारे मन में अंकित हो जाता है तब तक वह प्रत्यक्ष प्रमाण का भेद है । परन्तु भविष्य में जब हम उसे देखने पर स्मरण से पहचान लेते हैं, उस समय उस प्रकार पहचानना परोक्ष प्रमाण के अन्तर्गत है ।

अनुमान प्रमाण —लिंग से लिंगी का जो ज्ञान होता है, अर्थात् किसी एक वस्तु के द्वारा दूसरी वस्तु का जो ज्ञान होता है वह अनुमान प्रमाण है। उदाहरणार्थ—विशेष प्रकार की वास आने पर हम जो निर्णय करते हैं कि कुछ जल रहा है वह 'अनुमान प्रमाण' है। यदि हमारी आँखों से दूर आग-पास में कहीं कपड़ा जलता हो तो हमें विशेष प्रकार की वास आती है, सबका ऐसा अनुभव है। इस वाम पर से 'कुछ जल रहा है' ऐसा निर्णय जो किया गया, उसमें 'अनुमान' काम कर रहा है। जब हमें अपने पड़ोस के घर में से या दूर से धुआँ निकलता दिखाई देता है, तो उससे हम ऐसा निर्णय जो कर लेते हैं कि वहाँ आग होनी चाहिए, सो अनुमान प्रमाण के द्वारा ही होता है। दूर-दूर कहीं आग की लपटें देख कर हम समझ जाते हैं कि वहाँ आग लगी होगी। जब हम आग बुझाने वाले बम्बे को घटा बजाते बजाते तेजी से जाते हुए देखते हैं तब भी हम मान लेते हैं कि किसी स्थान पर आग लगी है।

दूर से शहनाई या बेंड की आवाज़ सुनकर भी हम सोचते हैं कि कोई उत्सव है। यह सब अनुमान प्रमाण माना जाता है। यह अनुमान प्रमाण दूर की किसी भी वस्तु या विषय के सम्बन्ध में निर्णय करने में हमारी सहायता करता है। 'दूर' के दो प्रकार हैं, एक 'काल की दृष्टि से दूर' अर्थात् भूतकाल या भविष्य काल से सम्बन्धित और दूसरा 'क्षेत्र की दृष्टि से दूर' अर्थात् हमारे स्थान से दूर।

इसी प्रकार सूक्ष्म वस्तु का ज्ञान भी अनुमान प्रमाण से हो सकता है।

उपमान प्रमाण — सादृश्य ज्ञान के द्वारा जो ज्ञान होता है उसे 'उपमान प्रमाण' कहते हैं। उदाहरणार्थ—हमारे यहाँ एक मेहमान आते हैं। वे हमारे आँगन में एक गाय वधी हुई देखते हैं। गाय को देखकर वे सज्जन कहते हैं कि 'हमारे प्रदेश में भी ठीक गाय जैसा ही एक जानवर होता है, जिसे नील गाय (रोम्भ) कहते हैं। इसके बाद कभी उक्त सज्जन के प्रदेश में जाने का प्रसंग आने पर हम वहाँ ऐसा एक प्राणी देखते हैं जो गाय नहीं परन्तु गाय का जैसा है। उक्त महाशय की कही हुई बात उस समय हमें याद आती है कि 'गाय के समान रोम्भ होता है' (गौरिव गवय)। इस पर से हम निर्णय कर लेते हैं कि 'यह प्राणी रोम्भ (नील गाय) है।' यह उपमान प्रमाण का उदाहरण हुआ।

आगम प्रमाण — आप्त (श्रद्धा रखने योग्य श्रद्धेय तथा प्रामाणिक) पुरुषों के वचन, कथन या लेखन से हमें जो बोध (ज्ञान) होता है वह आगम प्रमाण कहलाता है। सामान्यतः शब्दों के आधार पर जो ज्ञान होता है उसे श्रुत प्रमाण कहते हैं। आगम को श्रुत का एक अंग माना गया है।

आगम प्रमाण में हमें श्रद्धा का उपयोग भी करना पड़ता है। शास्त्रों में जो जो बातें दर्शायी गई हैं, उनको स्वीकार हम करते हैं, सो शास्त्रप्रमाण के द्वारा ही करते हैं। आगमों (शास्त्रों) के विषय में एक महत्त्व की बात यह है कि, प्रत्यक्ष तथा अनुमान आदि प्रमाणों के विरुद्ध उनमें कुछ नहीं होना, और उनमें लिखित वचन आत्मविकास

पर एव उसके मार्ग पर प्रकाश डालने वाले तथा शुद्ध तत्त्व के प्रतिपादक होते हैं।

जैन तत्त्वज्ञानियों ने आगम प्रमाण को सिद्ध प्रमाण माना है, क्योंकि जिन्होंने यह ज्ञान दिया है वे वीतराग सर्वज्ञ भगवान् थे। उन्होंने पूर्णज्ञान-केवलज्ञान-प्राप्त करने के बाद ही यह ज्ञान दिया है, और उन्होंने दिया है, यही एक बड़ा प्रमाण है। राग, द्वेष और अज्ञान—ये असत्य के सभाव्य कारण हैं। इनके दूर हो जाने के बाद असत्य बोलने की गुँजा—इश—सभावना ही नहीं रहती। अतः जो वीतराग एव सर्वज्ञ थे उन्होंने जो कुछ भी कहा है वह जगत् के हित के एक मात्र उद्देश्य में ही कहा है।

शायद कोई ऐसा प्रश्न पूछेगा कि 'वे सर्वज्ञ ही थे इसका क्या निश्चय है?' और इसका भी क्या निश्चय है कि उन्होंने जो कुछ कहा सो सब सच ही है?

जिनकी बुद्धि का पर्याप्त विकास हुआ हो उन लोगों के लिये अपनी बुद्धि के उपयोग से वीतराग भगवान् के कथन की यथार्थता समझना कठिन नहीं है। फिर भी, यह मुख्यतः तो श्रद्धा का विषय है। हम जीवन के छोटे बड़े सभी कार्यों में अधिकांशतः श्रद्धा पर चलते हैं। हमें अपने माता पिता के द्वारा उनके माता पिता या दादा दादी के विषय में जो जानकारी मिलती है उस पर हम अविश्वास नहीं करते। उन बातों को हम श्रद्धापूर्वक सच मान लेते हैं। इस तरह श्रद्धा रखने से हम ठगे नहीं जाते। तो जिन सर्वज्ञ भगवतों ने अनेकान्तवाद जैसे अद्भुत तथा अप्रतिम तत्त्वज्ञान का बोध दिया है, और जिनके कहे हुए बहुत से वचनों को आधुनिक

वैज्ञानिकों ने प्रयोगशालाओं में जाँच कर सिद्ध कर दिखाया है, उनके दर्शाये हुए आगमों (शास्त्रों) पर अश्रद्धा रखने का कोई उचित कारण हमारे पास नहीं है।

चारों प्रमाणों के विषय में साधारण जानकारी देने का कार्य पूर्ण करके आगे बढ़ने से पहले इतना याद रखना जरूरी है कि इन चार में से प्रथम प्रमाण—प्रत्यक्ष प्रमाण—हमें इन्द्रियो तथा मन के द्वारा बोध कराता है, जब कि बाकी तीन—दूसरा, तीसरा और चौथा—परोक्ष प्रमाण केवल मन तथा अन्य माध्यम के द्वारा ही हमें यथार्थ बोध देते हैं।

ऊपर तीन प्रकार के परोक्ष प्रमाण बताये गये हैं। इन तीन के बदले उसके पाँच भेद भी किये जाते हैं। उन्हें स्मरण प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, और आगम कहते हैं। यहाँ हम उनके विवरण में नहीं उतरेगे, परन्तु जिन्हें इस विषय में दिलचस्पी हो उन्हें तज्ज्ञ (विशेषज्ञ) पुरुषों का सम्पर्क साधना चाहिए।

-पुन नयविषयक विचारधारा पर आते समय अब हमें यह बात याद रहेगी कि नय ऊपर बताये गये प्रमाणों के विषय के अंश को ग्रहण करते हैं। जैसा कि पहले निर्देश किया जा चुका है, नय व्याकरण के समान है। यदि संपूर्ण स्याद्वाद को कोई अनेकातवाद के व्याकरण की उपमा दे तो सात नय 'विभक्ति' की उपमा पा सकते हैं। हम नय को किसी भी नाम से पुकारें, यह बात अच्छी तरह समझ रखनी चाहिए कि 'नय' बड़ा महत्त्व का विषय है।

यहाँ पर 'नय' का जो थोड़ा सा विवेचन हुआ है, उसे देखकर शायद किसी के मन में यह शका उत्पन्न हो कि प्रत्येक

नय वस्तु के एक ही स्वरूप की बात करता है, तो फिर उसे एकान्त या मिथ्याज्ञान क्यों नहीं कहा जा सकता ?

इस प्रश्न का साधारण समाधान तो पहले दिया ही गया है। फिर भी, इस प्रश्न का ठीक उत्तर प्राप्त करके और विषय को समझ कर आगे बढ़ें तो वाद में चलकर किसी शका या कुतर्क को स्थान नहीं रहेगा।

एकान्त कब कहा जा सकता है ? किसी एक अत में निर्णय करके, वस्तु के दूसरे स्वरूपों को स्वीकार करने से ही इन्कार कर दिया जाय तभी वह एकांत अथवा मिथ्याज्ञान बनता है। नय के सम्बन्ध में ऐसा नहीं है। जब कि एक नय वस्तु के एक ही स्वरूप को ग्रहण करता है तब दूसरे नय के अनुसार बनाये गये दूसरे स्वरूपों का इनकार नहीं करता। दूसरे नयों के द्वारा प्रस्तुत की जाने वाली बात, वस्तु का दूसरा स्वरूप—उसके प्रथम स्वरूप का विरोधी हो तो भी दूसरे नय के अनुसार उस दूसरे स्वरूप को तथ्यरूप में मानने का वह विरोध नहीं करता। जैसे कि 'सग्रह' नय के बोध के अनुसार वस्तु का स्वरूप 'अमुक' है ऐसा कहा जाता है तो उससे, 'नैगम' नय के अनुसार वस्तु का जो गुण धर्म कहा जाता है उसका विरोध या अस्वीकार नहीं किया जाता। इसके विपरीत सातो नय वस्तु के जो भिन्न भिन्न स्वरूप बताते हैं, वे प्रत्येक नय में, गौणतया अपने अपने रूप में स्वीकृत ही हैं। अतएव नयज्ञान मिथ्या साबित नहीं होता।

दूसरी खास याद रखने की बात यह है कि, ये सब नय 'स्याद्वाद' के एक अंग या अवयव के समान होने के कारण स्याद्वाद में रहे हुए 'स्यात्' शब्द की छत्रछाया में ही कार्य

करते हैं । 'स्यात्' शब्द का प्रयोजन, नयो की सापेक्षता सूचित करने के लिये भी है । परस्पर विरोधी गुणधर्मों का एक ही वस्तु में स्वीकार करने, और ऐसा करके उस स्वीकार को उचित एवं मत्त सिद्ध करने के लिये ही 'स्यात्' शब्द का प्रयोग किया गया है । यह पहले ही समझा जा चुका है कि 'स्याद्वाद' सिद्धान्त की आवश्यकता तथा विशिष्टता इसी कारण है ।

नय की चर्चा करते हुए प्रमाण विषयक सामान्य जानकारी हमें मिल गई है । इसी प्रकार इस विवेचना को आगे बढ़ाने से पहले दूसरी एक बात को समझ लेना उचित होगा । यह बात नय को समझने में 'प्रमाण' की अपेक्षा अधिक उपयोगी है ।

हम आगे देख चुके हैं कि प्रत्येक वस्तु सामान्य एवं विशेष—यों उभय रूप में होती है । इसका यह अर्थ हुआ कि, जब हम किसी भी एक वस्तु की बात करते हैं, तब सामान्य अर्थ में उस वस्तु की बात करते हैं, या विशेष अर्थ में, इस पर ध्यान देना और दिलाना आवश्यक है ।

यदि वस्तु के सामान्य अथवा विशेष अर्थ का खयाल किये बिना कुछ कहा जाय तो अर्थ का अनर्थ हो जाना बहुत संभव है । उदाहरण के तौर पर, किसी मार्ग पर चलते हुए हमें एक अपरिचित सज्जन मिल जाते हैं और बताते हैं कि, "आगे दाहिनी ओर का रास्ता बन्द है ।" वह एक सामान्य अर्थ है । 'मरम्मत चालू होने के कारण बाहनों का आना जाना बन्द है ।' ऐसा विशेष अर्थमूचक वाक्य प्रयुक्त न किया जाय तो संभवतः हम लौट जाएंगे, और इस कारण हमारा कार्य विगड़ेगा या उनमें विलम्ब होगा ।

एक दूसरा उदाहरण लीजिये । एलोपैथिक दवाइयों की बहुत सी शीशियों के लेबल पर 'Poison' 'जहर' छपा हुआ होता है । सामान्य अर्थ में 'जहर' शब्द का अर्थ 'प्राणघातक पदार्थ' होता है । हमे डाक्टर ने 'सिवाजोल' नामक दवाई लाकर अमुक ढग में उसका उपयोग करने की सूचना दी । उसके बाद हम दवाई वाले के यहाँ यह दवाई लेने जायें, और उसके ऊपर 'पोइजन' शब्द पढ़ कर ही यदि लौट आयें तो अर्थ का अनर्थ होगा या नहीं ? इससे अवधित एक मनोरंजक प्रसंग इस लेखक को याद है —

एक सन्तानहीन घनवान् सज्जन का भतीजा डाक्टर बना । डाक्टर के चाचा को (उक्त घनवान् सज्जन को) हृदय का कोई रोग था । डाक्टर ने अपने पास नमूने (Sample) के तौर पर मुफ्त आई हुई Neocor 'निओकोर' नामक दवा की गोलियों की एक शीशी अपने चाचा को दी, जिससे चाचा को पैसे खर्च न करने पड़े । उन्हें यह सूचना दी कि, "जब सीने में दर्द हो तब इसमें से एक गोली पानी के साथ लेना ।" चाचा अग्रेजी दूसरी कक्षा तक पढ़े थे, और आयुर्वेदिक दवाइयों में श्रद्धा रखते थे । विलायती दवाई लेने का उनका यह पहला प्रसंग था । शीशी पर छपा हुआ 'पोइजन' शब्द पढ़कर वे रोने लगे । किसी तरह चुप ही न होते थे । फिर अपने एक विश्वस्त मित्र से एकान्त में मिल कर उन्होंने कारण स्पष्ट किया — "जगजीवन भाई, देखा आपने ? मैंने इस बावू को अपने खर्च से पढ़ा कर डाक्टर बनाया । अब इसके मन में यह पाप पैदा हुआ है कि जल्दी से मेरी सारी दौलत इसके हाथ में आ जाय । इसलिये मुझे जहर देकर मारना चाहता है ।"

यह मुनकर पहले तो जगजीवन भाई चीके, परन्तु जब उन्हें मारी बात का पता चला तो हँस पड़े। चाचा ने समझे बिना, कैसे अर्थ का अनर्थ कर दिया था। जब उन्होंने चाचा को यह बात समझाई तब उनके (चाचा के) चित्त को शान्ति मिली। इस प्रकार, वस्तु और शब्द के सामान्य तथा विशेष अर्थ का अच्छी तरह ज्ञान न हो तो बहुत से विषयो में और खान तीर पर तत्त्वज्ञान सम्बन्धी उच्च भूमिका के विषय में अर्थ का अनर्थ होने की संभावना होती ही है।

पुन मूल विषय पर आते हुए अब इस बात पर अपना ध्यान आकर्षित करे कि जैसा कि पहले परिचय के प्रकरण में बताया गया है, शास्त्रकारों ने सात नयों को दो भागों में विभक्त किया है।

(१) द्रव्यार्थिक यहाँ 'द्रव्य' शब्द का अर्थ 'सामान्य' (General) समझना चाहिए। जब हम 'मनुष्य' या 'जानवर' शब्द का प्रयोग करते हैं, तब उनमें से 'सब मनुष्यो जैसा यह भी एक मनुष्य,' या 'सब जानवरो जैसा कोई जानवर' ऐसा सामान्य अर्थ निकलेगा। उसी तरह प्रत्येक वस्तु में 'सामान्य अर्थ' भी होता है। 'नैम' 'मग्रह' और 'व्यवहार'—ये तीन नय वस्तु के सामान्य अर्थ का अनुसरण करते हैं, तथा सामान्य अर्थ का बोध कराते हैं। यहाँ फिर यह खास याद रखना रहा कि यह सामान्य अर्थ भी भिन्न भिन्न और परस्पर विरोधी प्रतीत होने वाला हो सकता है।

(२) पर्यायार्थिक — यहाँ 'पर्याय' शब्द का अर्थ 'विशेष' किया गया है। द्रव्य को हम किसी वस्तु (Substance) के तौर पर पहचानते हैं और 'पर्याय' को उस वस्तु की भिन्न

भिन्न अवस्थाओं (Different forms or appearances of the substance) के तौर पर जानते हैं। जब मूल द्रव्य में हम किसी अवस्थाभेद की कल्पना करते हैं तब उसमें विघेप (खास) अर्थ निकलता है। उदाहरणार्थ—मनुष्य के तौर पर मनुष्य 'सामान्य' है, परन्तु यही मनुष्य जब किसी सभा में व्याख्यान देता हो तब वह 'वक्ता' इस विघेप अर्थ में प्रस्तुत होता है। ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ तथा एवभूत—ये चार नय, इस तरह पर्यायार्थिक अर्थात् वस्तु का विशेष रूप में परिचय कराने वाले हैं। फिर ये विघेप स्वरूप भी, भिन्न भिन्न और परस्पर विरोधी हो सकते हैं, यह ध्यान में रखना चाहिये।

इस दृष्टि से, प्रथम तीन नय, नैगम, सग्रह और व्यवहार, सामान्यार्थिक नय कहलाते हैं, अन्तिम चार नय—ऋजुसूत्र शब्द, समभिरूढ और एवभूत विशेषार्थिक नय कहलाने हैं। उनके लिये पारिभाषिक शब्द ऊपर बताये हैं सो क्रमशः द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक हैं।

इसमें एक और समझने योग्य महत्त्व की बात है। पहले हम द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव—इस अपेक्षाचतुष्टय की, (चार आधारों की) बात कर चुके हैं। इसी तरह यहाँ नय का विचार करते समय चार शब्दों वाली एक और बात हमें समझ लेने की आवश्यकता है।

इसे 'निक्षेप' नाम से पुकारा जाता है। निक्षेप भी चार है, जिनके नाम निम्नानुसार हैं —

- (१) नाम निक्षेप
- (२) स्थापना निक्षेप

(३) द्रव्य निक्षेप

(४) भाव निक्षेप

‘निक्षेप’ एक पारिभाषिक शब्द होने के कारण हमें इसे अच्छी तरह समझ लेना चाहिए। निक्षेप अर्थात् विभाग। किसी भी वस्तु के चार विभाग होते हैं, एक तो ‘सज्ञा’ अथवा नाम दूसरा ‘आकृति’ तीसरा ‘दल’ और चौथा ‘भाव’ अर्थात् गुण धर्म तथा आचार। इन चारों में से किसी एक का सम्बन्ध किसी वस्तु के साथ जोड़ना ‘निक्षेप करना’ कहलाता है।

किसी भी शब्द में जब अमुक अर्थ का सम्बन्ध जोड़ा जाता है तब, अथवा किसी अर्थ में जब अमुक शब्द का सम्बन्ध जोड़ा जाता है तब जैन तत्त्ववेत्ता उसे ‘निक्षेप’ कहते हैं। हम किसी भी पदार्थ को कोई नाम देते हैं, उसे पहचानने की कोई सज्ञा निश्चित करते हैं, फिर मूल शब्द के साथ उसका जो सम्बन्ध जोड़ते हैं उसे ‘नाम निक्षेप करना’ कहते हैं। अंग्रेजी में इसे ‘Named Substance’ कहते हैं। हम इसे अपनी भाषा में ‘नामाभिधान’ अथवा ‘नामकरण’ भी कह सकते हैं।

‘निक्षेप’ को ‘शब्द का अर्थकरण’ भी कह सकते हैं। इसमें खूबी यह है कि किसी शब्द के चाहे कितने ही अर्थ किये जायें, कम-से-कम उपर्युक्त चार निक्षेपो-नाम, स्थापना, द्रव्य तथा भाव के द्वारा उसका अर्थ अवश्य निकाला जा सकता है।

यों तो निक्षेप केवल तीन अक्षरों का पारिभाषिक शब्द है। यदि इसका ऊपर बताया हुआ अर्थ हम अच्छी तरह समझ ले तो हम इसके लिये विस्तृत शब्दावली का प्रयोग करने

के बदले केवल 'निक्षेप' शब्द का ही प्रयोग करेंगे तो भी समझने में कठिनाई नहीं होगी।

अब हम इन चार निक्षेपों का क्रमशः परिचय प्राप्त करेंगे।

नामनिक्षेपः—व्यवहार चलाने के लिए, अपनी समझ को स्पष्ट और नियंत्रित करने के लिये, किसी भी वस्तु की पहचान के हेतु हम उसकी कोई सजा या नाम निश्चित करते हैं। इसे 'नामनिक्षेप' कहा जाता है। उदाहरणार्थ किसी पूनमचन्द्र के पाँच पुत्रों की पहचान के लिए प्रत्येक का अलग अलग नाम रखा जाता है, वह 'नामनिक्षेप' कहलाता है। इस 'निक्षेप' का सम्बन्ध वस्तु के नाम के साथ ही है, इस नाम के किसी अर्थ या भाव के साथ नहीं। जिस वस्तु, पदार्थ या व्यक्ति का उसमें रहे हुए किसी खास अर्थ, भाव या गुण के कारण कोई विशिष्ट नाम रखा गया हो तो वह अर्थ 'नामनिक्षेप' के अन्तर्गत नहीं आता। परन्तु यो समझना चाहिए कि व्यक्ति को पहचानने के लिये उसका जो नाम रखा जाय वह नाम और व्यक्ति स्वयं 'नामनिक्षेप' है। उदाहरणतः हनुमानजी का दूसरा नाम 'वज्रग वली' है। यह दूसरा नाम हनुमानजी के विशिष्ट गुणों के कारण, विशेषण की तरह, प्रयुक्त होता है। यह नाम एक भाव सूचित करता है, इसलिये यद्यपि नाम 'नामनिक्षेप' के अन्तर्गत है, किन्तु हनुमानजी स्वयं वहाँ 'नामनिक्षेप' में नहीं आते।

स्थापनानिक्षेप—किसी एक वस्तु में जब हम दूसरी वस्तु की स्थापना करके, उस स्थाप्य वस्तु के नाम से पुकारें तब वहाँ

‘स्थापना निक्षेप’ होता है। इसके दो भेद हैं—तदाकार स्थापना और अतदाकार स्थापना।

किसी देव या व्यक्ति की मूर्ति बनाकर हम उसे उस देव या व्यक्ति का नाम देते हैं। यहाँ वस्तु पत्थर होते हुए भी, उसका उस देव या व्यक्ति के समान आकार बना कर, हम उसमें देव या व्यक्ति का आरोपण करते हैं। यह हुई ‘तदाकार स्थापना’—आकार बताने वाली स्थापना।

दूसरी ओर हम शतरज के खेल में लकड़ी या प्लास्टिक के मोहरे बना कर उन्हें राजा, वजीर, हाथी, घोड़ा, आदि नाम देते हैं। यहाँ उन नामों का हमने लकड़ी में आरोपण किया इसलिए ‘स्थापना निक्षेप’ किया, परन्तु उन मोहरो में राजा, वजीर, हाथी, घोड़ा—आदि का आकार नहीं होता। इसलिए इसे ‘अतदाकार स्थापना’—आकार न होते हुए भी अमुक आकार वाले नामों का आरोपण—कहते हैं।

नाटक या सिनेमा के पात्र, चित्र, फोटोग्राफ, मूर्ति आदि में मूल व्यक्ति की जो स्थापना होती है उसे ‘तदाकार स्थापना निक्षेप’ कहते हैं। स्मारक शिला, समाधि, ताश के पत्ते, शतरज के मोहरे, इत्यादि में आकृति न होते हुए भी हम व्यक्ति की स्थापना करते हैं, वह ‘अतदाकार स्थापना’ कहलाती है।

इस प्रकार हमें यह समझना चाहिए कि जब हम विशेष नाम द्वारा निश्चित की हुई किसी वस्तु या व्यक्ति की स्थापना-आरोपण अन्य किसी वस्तु या व्यक्ति में करते हैं तब ‘स्थापना निक्षेप’ माना जाता है।

प्रथम ‘नाम निक्षेप’ में—‘नाम और व्यक्ति’ दोनों नाम

निक्षेप के अन्तर्गत है, उसी तरह यहाँ स्थापनानिक्षेप में—‘आकृति और व्यक्ति’ दोनों स्थापना निक्षेप के अन्तर्गत है ।

द्रव्य निक्षेप . भूतकाल तथा भविष्यकाल से सम्बन्धित विवक्षित वस्तु या व्यक्ति के मूल स्वरूप का उस नाम से वर्तमान काल में उल्लेख करना ‘द्रव्य निक्षेप’ कहलाता है । उदाहरणतः भारतवर्ष को स्वतन्त्रता मिलने के बाद, ब्रिटिश शासन-काल की सभी देशी रियासतों का भारतीय सघ में ऐकीकरण कर दिया गया । इन सब राज्यों के जो राजा थे, वे अब राजा नहीं रहे । वास्तव में राजा मिट चुके हुए फिर भी, इन महानुभावों को आज वर्तमान काल में भी ‘अमुक अमुक राज्य के राजा’ रूप में पहचाना या पुकारा जाता है । ‘राजा’ शब्द उनके भूतकाल का सूचक होते हुए भी, व्यवहार में हम उन्हें ‘राजा’ कहते हैं । इसे ‘द्रव्य निक्षेप’ समझिये ।

इसी तरह, भविष्य में किसी व्यक्ति को लाख रुपये की विरासत मिलने वाली हो तो वर्तमान में भी हम उसके लिए ‘लखपति—‘लक्षाधिपति’ शब्द का प्रयोग करते हैं । इस वक्त ऐसा ट्रस्ट मौजूद है, जिसके अनुसार अमुक उम्र में उसे लाख रुपये मिलेंगे । परन्तु आज उसके पास लाख रुपये नहीं हैं । फिर भी व्यवहार में उसे ‘लखपति’ कहा जाता है । यह ‘द्रव्य निक्षेप’ का प्रयोग है ।

इस तरह अब स्पष्टतया समझ में आ जाना चाहिए कि जब हम किसी वस्तु या व्यक्ति के विषय में, उसके भूतकाल या भविष्यकाल को ध्यान में रखकर वर्तमान में किसी शब्द का आरोपण करते हैं तब वह ‘द्रव्य निक्षेप’ होता है ।

भाव निक्षेप : किसी भी वस्तु या व्यक्ति को उसकी

वर्तमान अवस्था या उसके वर्तमान गुण-धर्म के अनुसार सर्वो-
 धित करना 'भाव निक्षेप' कहलाता है। 'पंडित जवाहरलाल'
 यह शब्द 'नाम निक्षेप' सूचित करता है। उनके किसी चित्र
 या पुतले को यह नाम देना 'स्थापना निक्षेप' है। जब वे प्रधान-
 मंत्री पद से अलग हो जायें तब भी उनका 'प्रधानमंत्री' के
 तौर पर परिचय कराना 'द्रव्य निक्षेप' है, जब कि, वर्तमान में
 वे जब तक प्रधानमंत्री पद पर विद्यमान हैं तब तक उनको
 'भारत के प्रधानमंत्री' कहना 'भाव निक्षेप' गिना जाता है।

इसी प्रकार दान देने वाले को दाता, राज्य करने वाले को
 राजा, कुत्ती लडने वाले को पहलवान, काव्य लिखने वाले को
 कवि, सघ निकालकर ले जाने वाले को सघवी (सघपति)
 आदि शब्दों द्वारा उनकी अपनी अपनी क्रिया की विद्यमानता
 में उन्हें उस प्रकार पहचानना 'भावनिक्षेप' कहलाता है।

इस प्रकार इन चार निक्षेपो में हम एक ही वस्तु या
 व्यक्ति को चार भिन्न भिन्न प्रकार से पहचानते हैं। पहले में पह-
 चानने के लिये सजा या नाम, दूसरे में मूल व्यक्ति के आकार
 की या नाम की स्थापना अन्य वस्तु में, तीसरे में भूतकाल
 अथवा भविष्यकाल का वर्तमान में संबध, और चौथे में वस्तु या
 व्यक्ति के वर्तमान काल में विद्यमान गुणधर्म का उल्लेख—इतना
 इन चार निक्षेपो के अन्तर्गत आता है।

निक्षेपो का इतना विवरण देने के बाद अब हम नय और
 निक्षेप का संबध समझ ले।

'नय' ज्ञानमूलक, वचनात्मक, तथा ज्ञानात्मक, है। 'नय'
 के द्वारा हम वस्तु का ज्ञान प्राप्त करते हैं। अतः वस्तु (पदार्थ)

के साथ इसका सवध होने के कारण वस्तु या पदार्थ के साथ के इसके सम्बन्ध को 'विषय'-विषयो भाव' कहते हैं ।

निक्षेप 'अर्थात्मक' है । एक ही शब्द का वाच्य अमुक अर्थ मे 'नाम' है, अमुक अर्थ मे 'आकृति' है, अमुक अर्थ मे 'दल' है, और अमुक अर्थ मे 'भाव' है, यह बात हमे 'निक्षेप' से समझ मे आती है । यहाँ हमने गव्द और अर्थ का जैसा परस्पर सम्बन्ध जोड़ा, वैसा सम्बन्ध नय और निक्षेप के बीच भी है । नय और निक्षेप के बीच के सम्बन्ध को 'ज्ञेय जापक' सम्बन्ध कहते हैं । यह सवध तथा उसकी क्रिया नय के द्वारा जानी जा सकती है अतः निक्षेप भी नय का ही विषय है ।

नयविषयक इस विवेचना मे हमने 'नय' गव्द का अर्थ समझा, उसके उपयोग के विषय मे सामान्य जानकारी भी प्राप्त की, और साथ ही उसका जिनसे सम्बन्ध है उन—प्रमाण और निक्षेप—के विषय मे भी संक्षिप्त जानकारी प्राप्त करली है ।

अब हम 'सात नय' का क्रमशः परिचय प्राप्त करेंगे ।



सात नय

पिछले पृष्ठों में नय, प्रमाण तथा निक्षेप के विषय में साधारण ज्ञान प्राप्त कर चुके हैं। हमने देखा कि ये सब अपने अपने दृग में वस्तु अथवा पदार्थ के विषय में जानकारी देते हैं। हमें उन प्रकार जो ज्ञान मिलता है वह 'प्रमाणभूत ज्ञान' होता है।

यदि हम जैन नव्यज्ञान के भिन्न भिन्न विद्वानों से मिलें तो उनमें से प्रत्येक ने जिस शाखा पर प्रभुत्व प्राप्त किया होगा, उसी शाखा के विषय में वह हमसे कहेगा। एक विद्वान् हमें इस तत्त्वज्ञान का ऐतिहासिक पहलू समझाएगा, दूसरे के पास इसका सांस्कृतिक परिचय मिलेगा, तीसरा विद्वान् हमें इसमें साहित्यिक संभव का दर्शन कराएगा। उन प्रकार हमें भिन्न भिन्न सूत्र में भिन्न भिन्न प्रकार की जानकारी मिलेगी। उन सब की बातें यदि एकत्रित की जायें तो सागिर कुल मिलाकर वे सब एक ही विषय-जैनतत्त्वज्ञान—में सम्मन्धित बातें होगी।

उन सब विद्वानों से हमें उनके 'अभिप्राय' भी जानने को मिलेंगे। जो जिस शाखा का अधिकारी विद्वान् होगा वह उस शाखा के विषय में अपना अभिप्राय कहेगा। यदि इन सबके अभिप्राय एकत्रित किये जायें तो मालूम होगा कि उन सब में पितृविषय—तत्त्वज्ञान के ही अर्थ होंगे।

यदि हम इस दृष्टि में 'नय' के विषय में विचार करें तो प्रतीत होगा कि जिस प्रकार हमें प्रत्यक्ष तथा परोक्ष प्रमाण से वस्तु का समग्र रूप में यथार्थ ज्ञान मिलता है, उसी तरह वस्तु

के आगिक स्वरूप का परिचय नय के द्वारा मिलता है। पदार्थ के भिन्न भिन्न अंगों का भिन्न भिन्न दृष्टियों में अभिप्राय प्रस्तुत करके उसका यथार्थ परिचय हमें 'नय' देता है।

अतः 'नय' शब्द का अर्थ 'अभिप्राय' भी किया जा सकता है। जैसे प्रमाण शुद्ध ज्ञान है, वैसे नय भी एक शुद्ध ज्ञान है। इन में अन्तर इतना ही है कि प्रमाण से हमें वस्तु के अखंड स्वरूप का ज्ञान होता है, जब कि नय से हमें वस्तु के अगभूत भिन्न भिन्न स्वरूपों का ज्ञान होता है।

हम पदार्थविज्ञान की किसी प्रयोगशाला (Laboratory) में कोई वस्तु विग्लेपण के लिये दे तो उसका पृथक्करण (Analysis) करके उस प्रयोगशाला का वैज्ञानिक हमारे हाथ में एक सूची रख देगा। इस सूची पर दृष्टि फिराने पर हमें मालूम होगा कि उसने जिस वस्तु का पृथक्करण किया है उसमें कौन कौन सी चीजें कितनी कितनी मात्रा में हैं।

मनुष्य के शरीर में संचरण करने वाले रक्त में कौन कौन सी वस्तुएँ होती हैं, इसकी जानकारी हमें कोई भी पैथोलोजिस्ट दे सकेगा। रक्त की जाँच कराने के बाद कई रोगों का पूर्ण निदान हो सकता है, और पूर्ण निदान के बाद उसका सफल इलाज हो सकता है, यह तो हम सब जानते हैं।

उसी तरह 'नय' के द्वारा वस्तु के भिन्न भिन्न अंगों को जानने की पद्धति भी ऐसी एक पृथक्करण विधि (Analytical Process) है। जैन तत्त्वज्ञानियों ने वस्तु के भिन्न भिन्न स्वरूपों का वर्गीकरण (Analysis) करने के लिये हमारे सामने सात प्रकार की प्रयोगशालाएँ पेश की हैं उन्होंने उनको 'नय, सात नय' नाम दिया है। अब हम इन सात नयों की क्रमशः

जाँच करें। सातो के नाम से तो हम परिचित हैं, यहाँ फिर उनका उल्लेख करते हैं—

- (१) नैगम नय
- (२) सग्रह नय
- (३) व्यवहार नय
- (४) ऋजुसूत्र नय
- (५) शब्द नय
- (६) समभिरूढ नय
- (७) एवभूत नय

अब हम क्रमशः एक एक नय को लेकर सातो का परिचय प्राप्त करेंगे। यहाँ यह ध्यान में रखना चाहिए कि 'नय' एक दृष्टि है—वस्तु को देखने की दृष्टि है। इनमें उत्तरोत्तर नय अपने पहले के नय से सूक्ष्म-सूक्ष्मतर दृष्टि वाला है।

(१) नैगम नय—इसकी सक्षिप्त व्याख्या देनी हो तो हम कह सकेंगे कि, 'वस्तु के सामान्य तथा विशेष इन उभय स्वरूपों को जो मानता है परन्तु अलग अलग मानता है वह नैगम।' अंग्रेजी में हम इसे (Figurative Knowledge) कह सकेंगे।

'नैगम' में मूल शब्द 'निगम' है। न+एक+गम = नैगम। इसमें 'निगम' शब्द का अर्थ होता है, सकृप (निर्णय)। 'निगम' शब्द का अर्थ 'कल्पना' भी है। कल्पना से होने वाले व्यवहार को 'नैगम' कहते हैं। यहाँ कल्पना का अर्थ कोई असत्, काल्पनिक धर्म का स्फुरण नहीं, परन्तु सत्, वास्तविक धर्म का स्फुरण समझना चाहिए।

इस नय में दो बातें मुख्य हैं। पहली बात यह कि नय

भूत भविष्य और वर्तमान-इन तीनों को वर्तमानवत् बताता है। यह किस प्रकार सो देखे।

(अ) हमारे एक मित्र श्री परमानन्द अमेरिका जाने का निश्चय करने के बाद हमसे मिलते हैं और कहते हैं, “मैं अमेरिका जाता हूँ।” अब जिस वक्त परमानन्द भाई हमसे यह बात कहते हैं, उस समय तो वे सचमुच हमारे सामने भारत में ही खड़े हैं। फिर भी चू कि उन्होंने जाना निश्चित कर लिया है, इसलिए व्यवहार दृष्टि से वे हमसे कहते हैं कि “मैं जाता हूँ।” हम इस बात का विरोध नहीं करते। जाने की क्रिया तो भविष्य काल में होने वाली है, परन्तु उन्होंने सकल्प कर लिया है, इसलिये हम उनके प्रवास पर जाने की बात को वर्तमानवत् मान लेते हैं।

मेडिकल कॉलेज में पढ़ने वाले विद्यार्थियों के लिये ‘डाक्टर’ शब्द का सम्बोधन सामान्यतः प्रचलित है। अभी तो विद्यार्थी पढ़ रहे हैं, उत्तीर्ण होने के बाद डाक्टर का काम तो वे भविष्य में करने वाले हैं। फिर भी उन्होंने डाक्टर बनने का सकल्प करके उसके लिये अध्ययन शुरू कर दिया है, इसलिये उन्हें ‘डाक्टर’ कह कर पुकारने में भी हम भविष्यकाल का उपयोग वर्तमानवत् कहते हैं।

व्यवहार में किये जाने वाले शब्द प्रयोग ‘नैगम’ नय के अनुसार है। यहाँ सकल्प की बात आती है इसलिए इसे ‘सकल्प नैगम’ करते हैं।

(आ) एक आदमी पेड़ पर से गिर जाता है, अथवा साइकिल का धक्का लगने से उसे तकलीफ होती है, तो वह चिल्लाता है, “मर गया, वाप रे, मर गया।” हम देख सकते हैं कि

वह स्वयं बोल रहा है, इसलिए मर नहीं गया है। फिर भी वह कहता है “मर गया।” किसी को व्यापार में भारी नुकसान होने पर उसके लिये ऐसे शब्द प्रयोग होते हैं, “साफ हो गया, खत्म हो गया, मर गया।” दरअसल तो नुकसान के रुपये चुकाने पर ही वह ‘साफ या खत्म हो गया’ कहा जा सकेगा। और रुपये चुकाएगा तब भी शब्दों के यथार्थ अर्थ (सही माने) में तो वह साफ—विलकुल साफ—जायद ही होगा। उभी तरह किसी मकान की दीवार या छत गिर जाने पर भी उसके लिये ‘मकान गिर गया’ ऐसा कहा जाता है।

यहाँ भविष्य में होने वाली, या होने की संभावना वाली बातें वर्तमान में आशिक रूप में कही गई हैं। ऐसी बातों के व्यावहारिक स्वीकार को ‘अश नैगम’ कहते हैं।

इसी तरह जब हम कहते हैं कि, “अरिहत, विदेहमुक्त अथवा सिद्ध है।” तब यह कथन वर्तमान में कहा जाता है फिर भी इसमें भूतकाल एवं भविष्य काल का समावेश हो जाता है।

(इ) कोई कार्य प्रारंभ किया गया हो, परन्तु पूरा न हुआ हो तब भी हम ‘यह काम पूरा हो गया’ इस अर्थ की बात कभी कभी कहते हैं। ऐसा कई बार होता है। जैसे—रसोई बनाने का प्रारम्भ करते समय जब हम कहते हैं कि आज धीरे का शाक बनाया है’ तब शाक तैयार नहीं होता, अभी तो अगोठी पर होता है फिर भी ‘शाक बनाया है’ ऐसी वर्तमान सूचक बात हम कहते हैं। इसमें जो वस्तु अभी नहीं बनी, उसे बन गई कहने में भूतकाल पर भविष्यकाल का आरोपण करके

वर्तमानवत् प्रस्तुत किया जाता है। इस प्रकारके प्रस्तुतीकरण को 'आरोप नैगम' कहते हैं।

'आरोप नैगम' के अन्तर्भूत कई शब्द प्रयोगों को 'उपचार' नैगम' कहते हैं। 'यह मेरा दाहिना हाथ है, ये मेरे शिरश्छत्र हैं, ये मेरे हृदय के हार हैं, यह मेरा सर्वस्व है' आदि अनेक बातें किसी अन्य के विषय में भिन्न भिन्न कारणों से कही जाती हैं। ये सब 'उपचार नैगम' के उदाहरण हैं।

(ई) किसी महापुरुष की पुण्यतिथि (सवत्सरी)के दिन हम कहते हैं "आज उनका निर्वाण हुआ।" इसमें 'आज' शब्द वर्तमान-सूचक है, जब कि निर्वाण तो कई वर्षों पहले हुआ था, इसलिए भूतकालिक घटना है। फिर भी हम उस घटना का उल्लेख वर्तमानवत् करते हैं। भूतकाल की इस घटना को जब इस प्रकार वर्तमान में प्रस्तुत करते हैं तब हम वर्तमान पर भूतकाल का आरोप करते हैं। यह भी 'आरोप नैगम' के अन्तर्गत है।

यहाँ हमने देखा कि भूतकाल को भविष्य-काल की तथा भूत और भविष्य के बीच वर्तमान की अपूर्ण घटनाओं को हम वर्तमानकाल में वर्तमानवत् कहते हैं। यह 'नैगम नय' की एक ध्यान में रखने योग्य बात है।

दूसरी बात वस्तु के सामान्य तथा विशेष स्वरूप की है। हम ऊपर बता चुके हैं कि 'नैगम नय' वस्तु के सामान्य तथा विशेष—दोनों स्वरूपों को अलग अलग मानता है। इसे समझने के लिये उदाहरण देते हैं—

"विवाह या इसी प्रकार के किसी अन्य अवसर पर हम फोटो चिखवाते हैं। इस फोटो में अपने परिवार के अतिरिक्त मित्र

मडल को भी शामिल करके हमने एक 'ग्रुप फोटो' बनवाया है। इस फोटोग्राफ के विषय में जब हम कहते हैं, कि 'यह हमारे मित्रमडल-परिवार का फोटो है।' तब हम 'सामान्य' अर्थ में उसका वर्णन करते हैं। उसके बाद जब हम उस फोटो में पुत्र, पुत्री, पत्नी, भाई, बहन आदि का नाम लेकर उनकी अलग-अलग पहचान करवाएँ, तब हम 'विशेष' अर्थ में उसका वर्णन करते हैं।"

इस प्रकार जब हम प्रत्येक वस्तु का सामान्य और विशेष-स्वरूपात्मक और लक्षणात्मक-वर्णन करते हैं, तब 'नैगम नय' उन दोनों स्वरूपों को स्वीकार करता है, परन्तु वह हमें उनका अलग-अलग परिचय देता है। यह हुई 'नैगम नय' की बात।

(२) संग्रह नय यह नय वस्तु के सामान्य स्वरूप का परिचय देता है। 'नैगम नय' में वस्तु के सामान्य तथा विशेष, दोनों स्वरूप बताये गये हैं। उनमें से वस्तु के सामान्य स्वरूप के विषय में यह नय हमें ज्ञान देता है।

अंग्रेजी में इस संग्रह नय को Collective अथवा Synthetic approach कह सकते हैं। synthetic शब्द यहाँ Synthesis का सूचक है, Synthesis माने 'एकीकरण'।

यह नय प्रत्येक वस्तु को केवल सामान्य धर्म वाली ही मान कर उस रूप में हमें उसका परिचय देता है। इसका अभिप्राय ऐसा है कि, सामान्य से भिन्न विशेष आकाश-कुसुम वत्, अर्थात् 'असत्' है। नीम या आम के पेड़ वनस्पति से अलग करके नहीं देखे जाते। अंगुलियाँ हाथ से अलग नहीं हैं, और हाथ शरीर से अलग नहीं है।

नय, दुर्नय न बने, सुनय बना रहे, इस हेतु से यहाँ हमें 'स्यात्' शब्द को ध्यान में रखकर चलना चाहिए। इस नय का नाम ही 'सग्रह' है, अतः यह वस्तुओं के संग्राहक (समग्र) स्वरूप का ही दर्शन करवाता है। जब हम जीव, मनुष्य, जानवर, खनिज आदि शब्दों का प्रयोग करते हैं तो प्रत्येक शब्द में बहुत से प्रकारों का समावेश होता है। यह सग्रह नय वस्तु के सामान्य अर्थ में वस्तु का इस प्रकार प्रस्तुतीकरण करके उसका परिचय देता है।

सग्रह नय के 'पर सग्रह' और 'अपर सग्रह' ये दो भेद बताये गये हैं। ये दोनों शब्द 'सामान्य' अर्थ के सूचक होते हुए भी एक में 'महासामान्य' और दूसरे में 'अवातर सामान्य' का निर्देश किया गया है। यह नय वस्तु के किसी भी विशेष भाव को स्वीकार नहीं करता। उदाहरणतः एक आलमारी में कोट, पतलून, कमीज, धोती, साड़ी, आदि अनेक प्रकार के कपड़े रखे हों तो यह नय इस का परिचय इस प्रकार देने के बदले केवल इतना ही कहेगा कि "आलमारी में कपड़े हैं।" अनाज के गोदाम में रखे हुए गेहूँ, चावल, दाल, मूँग, मोठ आदि का अलग अलग उल्लेख करने के बदले यह सग्रह नय कहेगा कि "गोदाम में अनाज भरा है।" हम देख सकते हैं कि व्यवहार में भी हम प्रायः इस प्रकार सामान्य अर्थ की बहुत सी बातें करते हैं। यह सग्रह नय पर आधारित अभिप्राय है।

यहाँ फिर हम 'स्यात्' शब्द को याद करें। नैगम नय में हमने वस्तु के दो स्वरूप देखे, सामान्य और विशेष। उनमें से केवल एक 'सामान्य' को ही स्वीकार कर यह 'सग्रह नय' बैठ गया है। परन्तु 'स्यात्' शब्द को बीच में लाने से तुरन्त

समझ में आ जायगा कि यह संग्रह नय वस्तु के सामान्य स्वरूप का ही मात्र परिचय करवाता है, फिर भी दूसरे नयों का विरोध नहीं करता ।

(३) व्यवहार नय अब यह व्यवहार नय क्या कहता है सो देखे ?

यह नय वस्तु के केवल विशेष स्वरूप को ही मानता है । संग्रह नय ने वस्तु का सामान्यरूप से जो संग्रहीकरण किया है, उसका विभाजन कर वस्तु में रहे हुए विशेष अर्थ को अलग कर के उस 'विशेष' का परिचय कराने का काम यह व्यवहार नय करता है । यह नय विशेष से भिन्न सामान्य की ओर दृष्टि ही नहीं फिराता ।

अंग्रेजी में इस नय को Practical, Individual, Distributive or Analytical approach कहते हैं । इसे Gradations भी कह सकते हैं ।

यह व्यवहार नय वस्तु को विशेष धर्म वाली ही मानता है । उसके अभिप्राय के अनुसार विशेष से रहित सामान्य खरगोश के सींग जैसा है । यदि हम केवल 'जानवर' शब्द बोले तो उसमें पूँछ वाले और बिना पूँछ के, सींग वाले और बिना सींग के आदि अनेक जानवरों का समावेश हो जाता है । इसलिये उसका स्पष्ट अर्थ नहीं समझा जा सकता । यदि कोई कहे कि 'वनस्पति लीजिये' तो उसमें आम, नीम, अमरूद आदि विशेष भाव के सिवा दूसरा क्या है ? विशेष अर्थ में न बोला जाय तो कोई क्या खरीदे ? 'सामान्य' से कोई अर्थ-क्रिया नहीं होती, विशेष पर्यायो (अर्थ या स्वरूप) से ही कार्य होता है ।

व्यवहार नय सग्रह नय से विलकुल विपरीत बात करता है। परन्तु रोजाना जीवन में हमें ऐसा बहुत देखने को मिलता है। जिस समय जिस अर्थ में वस्तु का उल्लेख करने में काम बनता हो उस अर्थ में वैसे शब्दों का प्रयोग होता ही है। मिठाई बेचने वाले की दुकान पर 'मिठाई मिलती है।' ऐसा हम सामान्य अर्थ में कहते ही हैं। हमें जब पेड़े, बरफी या हलवा खरीदना हो तब हम उसी दुकान को 'पेड़े या हलवे की दुकान' भी कहते हैं। अतः इन दोनों नयों के अभिप्राय एक दूसरे के विरुद्ध होते हुए भी जीवनकार्य में एक दूसरे के पूरक तथा उपयोगी हैं।

यहाँ फिर हमें 'स्यात्' शब्द ध्यान में रखना चाहिये। जब स्याद्वादी इस व्यवहार नय के द्वारा बात करेगा तब वह वस्तु के विशेष स्वरूप की ही बात करेगा। फिर भी स्याद्वाद अन्य नयों के अभिप्रायों को भी समभाव से स्वीकार करता है, यह याद रखना चाहिए। अनेकान्त की यह विशेषता है।

इन तीन नयों की एक दूसरे में उत्तरोत्तर भिन्नता का हमें परिचय हो गया। प्रथम नय वस्तु के सामान्य और विशेष इन दो स्वरूपों को अलग अलग बताता है। दूसरा इन में से सामान्य स्वरूप का वर्णन करता है और तीसरा विशेष स्वरूप का परिचय देता है।

हम पहले कह चुके हैं कि ये तीनों नय 'द्रव्यार्थिक' अर्थात् वस्तु के सामान्य अर्थ का अनुसरण करने वाले हैं। फिर भी यहाँ हमने देखा कि व्यवहार नय वस्तु का विशेष स्वरूप बताता है। स्वभावतः कोई यह पूछेगा कि "ऐसा क्यों" ?

यहाँ हमें यह याद रखना चाहिए कि यहाँ जो 'विशेष' बताया जाता है वह 'सामान्यगामी विशेष' है, इसलिए व्यवहार नय का ममावेश 'द्रव्यार्थिक' में किया गया है। अन्तिम चार नय पर्यायार्थिक नय है। इन नयों की दृष्टि पहले तीन की अपेक्षा सूक्ष्म है और इन नयों में हमें 'विशेषगामी विशेष' देखने को मिलता है। अब हम चौथे नय का परिचय देंगे।

(४) ऋजुसूत्र नय — यह नय स्थूल और सूक्ष्म प्रकार से वस्तु की वर्तमान अवस्था बतलाता है, ग्रहण करता है। यह वर्तमानकालवर्ती तथा अपनी ही वस्तु को मानता है। अंग्रेजी में इसे 'The thing in its present condition' (वस्तु अपनी वर्तमान अवस्था में) कहा जा सकता है। यह नय वस्तु की भूत तथा भावी अवस्था को नहीं मानता। यह वस्तु के अपने वर्तमान पर्यायो (स्वरूपो) को ही मानता है। परायी वस्तु के पर्याय को यह स्वीकार नहीं करता है। यह ऐसा सूचित करता है कि परायी वस्तु के पर्यायो से कभी अपना काम नहीं होता। भूत, भावी तथा पराया, ये तीनों ही कार्य करने में असमर्थ हैं, इसलिये यह नय उन्हें असत् तथा आकाशकुसुमवत् मानता है।

वर्तमानकाल के जिन सूक्ष्म तथा स्थूल भेदों को ऋजुसूत्र नय स्वीकार करता है वे सामान्य वर्तमानकाल तथा चालू वर्तमानकाल हैं। 'आज' और 'अब' ये दोनों शब्द वर्तमान के द्योतक होते हुए भी उनमें स्थूल तथा सूक्ष्म ये दो भाव रहे हुए हैं। ऋजुसूत्र नय वर्तमानकाल को इन दो भेदों के साथ स्वीकार करता है।

इस नय की दृष्टि से जो वर्तमानकाल में नहीं है और जो

अपना नहीं है, वह निकम्मा माना जाता है। उदाहरणार्थ—
वर्तमान में हमारे पास जो साधन हो वही उपयोगी हो सकता
है। भूतकाल की या परायी वस्तु काम में नहीं आती। हमारे
पास साइकल हो और उसका वर्तमान में उपयोग किया जाता
हो तो यह नय उसे साइकल कहेगा, अन्यथा यह नय उसका
साइकल के तीर पर स्वीकार नहीं करेगा।

(५) शब्द नय—वस्तु के लिये प्रयुक्त शब्द के लिंग,
वचन, काल, सरया आदि व्याकरण भेदों में होने वाले अर्थों
को अलग अलग रूप में जानने और बताने वाला नय 'शब्द-
नय' है। यह नय अनेक शब्दों द्वारा पहचाने जाने वाले एक
पदार्थ को एक ही मानता है। फिर भी यदि शब्द के लिंग
और वचन भिन्न २ हो तो यह पदार्थ को भी भिन्न २ मानता
है। जैसे घटा (गटका) और घड़ी (मटकी) इन दो शब्दों
में से एक पुलिग और दूसरा स्त्रीलिंग होने के कारण यह नय
इन दोनों को भिन्न मानेगा।

'व्यक्ति' शब्द तीजिये। इसमें स्त्री, पुरुष, और नपुंसक
इन तीनों का समावेश होता है। लिंगभेद के कारण इन
तीनों का अलग अलग अर्थ होता है। इन शब्दों को एक वचन
के बदले बहुवचन में प्रयुक्त करे तो भी अर्थभेद होता
है। इसी तरह मधुरता, सुन्दरता, कोमलता, बलवान, गुणवान
आदि शब्दों का जब प्रयोग किया जाता है तब लिंग (जाति)
के अनुसार भिन्न भिन्न अर्थ होते हैं।

यह नय, जो शब्द जिस अर्थ का सूचक हो उस अर्थ को
प्रकट करने के लिये वही शब्द प्रयुक्त करेगा। नर और नारी
का सामान्य अर्थ देने वाले मनुष्य शब्द के बदले नारी क

‘स्त्री’ और नर को ‘पुरुष’ शब्द के द्वारा ही यह नय प्रकट करेगा ।

तात्पर्य यह है कि यह शब्दनय लिंग, वचन, काल आदि के द्वारा वस्तु के अर्थ में जो परिवर्तन होता है उस परिवर्तन के अनुसार होने वाले अर्थ में वस्तु का परिचय देता है । इसमें मुख्यतः भाषा के व्याकरण का महत्त्वपूर्ण स्थान होने के कारण इसे हम ‘व्याकरणवादी’ नाम दे सकेंगे । अंग्रेजी में इस नय को Grammatical Approach कहा जा सकता है ।

(६) समभिरुद्ध नय— शब्दभेद से अर्थभेद माने सो समभिरुद्ध नय । एक ही वस्तु को अलग-अलग शब्दों द्वारा पहचाना जाता है तब वे शब्द ‘पर्याय’ Other words कहलाते हैं । उन अलग २ शब्दों के व्युत्पत्तिजन्य अलग-अलग अर्थ होते हैं । यह नय उन भिन्न भिन्न अर्थों को स्वीकार कर शब्दभेद के कारण वस्तु को भी अलग मानता है । उपर्युक्त ‘शब्द नय’ कुंभ, कलश, घड़ा, आदि भिन्न-भिन्न शब्दों द्वारा सूचित पदार्थ को एक ही मानता है, जब कि यह समभिरुद्ध नय उससे अधिक सूक्ष्म दृष्टि वाला होने के कारण इन तीनों शब्दों द्वारा सूचित पदार्थों को एक नहीं बल्कि भिन्न २ मानता है । इस नय का अभिप्राय ऐसा है कि ‘यदि वस्तु का नाम बदलने से (पर्यायभेद से) वस्तु के अर्थ में अन्तर न पड़ता हो तो फिर ‘कुंभ’ और ‘कपड़े’ में भी अन्तर नहीं होगा ।

इस प्रकार यह नय हमें सिखाता है कि एक ही वस्तु के शब्द (नाम) में फेरफार होने पर उसमें पहले शब्द (नाम) से भिन्न तथा निश्चित अर्थ होता है ।

अंग्रेजी में इस नय को ‘Specific knowledge’ कहते

है। इस नय की यह विशिष्टता है कि यह शब्द का प्रचलित अर्थ नहीं किन्तु मूल अर्थ प्रकट करता है। उदाहरणार्थ—श्रीकृष्ण के अनेक नाम हैं। प्रत्येक नाम का कोई न कोई विशेष Specific अर्थ होता ही है। यद्यपि ये सभी नाम व्यवहार में केवल 'श्रीकृष्ण' का ही नाम सूचित करते हैं, फिर भी समभिरूढ दृष्टि से नाम भेद के कारण प्रत्येक का अलग २ अर्थ है।

'राजा' शब्द का अर्थ है 'राज्य करने वाला।' उसके लिये 'गो-ब्राह्मण-प्रतिपाल'—यह शब्दप्रयोग किया जाने पर शब्दभेद के कारण अर्थभेद भी हो ही जाता है। यहाँ राज्य करना तथा गाय व ब्राह्मण का पालन करना—ये दोनों धर्म राजा में निहित हैं, परन्तु यह समभिरूढ नय राजा के अलग-अलग धर्म को लेकर, जो जहाँ कार्यशील होगा, वहाँ उस शब्द का प्रयोग करेगा।

इस प्रकार 'शब्दभेद' से अर्थभेद को जो जानता और समझता है, वह समभिरूढ नय कहलाता है।

(७) एवम्भूत नय यह क्रियाशील-Active-नय है। यह शब्द के क्रियात्मक अर्थ को ग्रहण करता है और जिस समय क्रिया होती हो उस समय ही, क्रिया के उसी अर्थ में उस शब्द को ग्रहण करता है। इस नय का नाम 'एवम्भूत' इसलिए है कि यह किसी शब्द का जो अर्थ है उसी प्रकार से (एव) वस्तु इस समय हुई (भूत) है अर्थात् उस वस्तु को उन सयोगों में ही स्वीकार करता है। किसी भी शब्द में जिस क्रिया का भाव समाया हो वह क्रिया यदि वर्तमान में जारी न हो तो यह नय उस शब्द को उस अर्थ में स्वीकार नहीं करेगा।

हम ऊपर देख चुके हैं कि 'शब्द नय' व्याकरणभेद से 'अर्थभेद' बताता है। परन्तु यह एवभूत नय 'क्रियाभेद' से 'अर्थभेद' सूचित करता है। इसमें खास ध्यान में रखने की बात यह है कि शब्द के अर्थ में उल्लिखित क्रिया जिस समय न होती हो उस समय उस शब्द को यह नय उस अर्थ में स्वीकार नहीं करता।

उदाहरणार्थ—'गायक' शब्द का अर्थ होता है 'गीत गाने वाला'। एवभूत नय उसे सर्वदा गायक नहीं मानेगा। वह आदमी जिस समय गीत गाने की क्रिया करता होगा, तभी उसे 'गायक' के तौर पर स्वीकार करेगा। इसी तरह पुजारी जब पूजा की क्रिया करता होगा तभी यह नय उसे 'पुजारी' कहेगा।

व्यवहार में कई बार इस नय के अनुसार वर्ताव होता हुआ दिखाई देना है। उदाहरणार्थ कोई सरकारी कर्मचारी अथवा मिल में काम करने वाला कोई कारीगर जिस समय अपने २ कर्तव्य पर हो उस समय सरकारी तन्त्र, या मिल का कार्य-वाहक तन्त्र उनके साथ जैसा वर्ताव करता है वैसा वर्ताव काम के बाद के समय में नहीं करता।

सरकारी अधिकारी जिस समय काम पर On duty हो तब उसके साथ यदि कोई मारपीट या दुर्व्यवहार करे तो सरकार उस अधिकारी का पक्ष लेती है। इस मामले में यदि अदालत में जाना पड़े तो सरकार स्वयं फरियादी बनती है, और उस अधिकारी को साक्षी बन कर जाना होता है। वही अधिकारी जब अपने घर पर या बाहर Off duty कर्तव्य पर न हो तब यदि उसका किसी के साथ झगडा हो जाय तो उस हालत में उसके साथ सामान्य प्रजाजन का सा वर्ताव किया

जाता है। ऐसे मामले में यदि कोर्ट में जाना पड़े तो उसे स्वयं फरियादी बनना पड़ता है और सरकारी सुविधाओं का लाभ उसे नहीं मिलता।

मिल में काम करने वाला कारीगर मिल में कोई दुर्घटना होने से घायल हो जाय या मर जाय तो वहाँ वह बदले (Compensation) का हकदार होता है। रास्ते पर, मिल से बाहर या अन्य किसी स्थल पर ऐसा होने पर तो मिल के व्यवस्थापकों का उससे कोई ताल्लुक नहीं होता।

इन दोनों दृष्टान्तों में दोनों जने जब कार्यरत थे, क्रिया करते थे तब एवभूत नय ने उन्हें अधिकारी तथा कारीगर स्वीकार किया। यह क्रिया पूरी हो जाने के बाद एवभूत नय की दृष्टि से ये दोनों व्यक्ति अपने मूल नामों के अनुसार 'अर्जुनमिह' और 'जोर भा' ही रहेंगे, अधिकारी या कारीगर नहीं। ये दोनों दृष्टान्त स्पष्टतया प्रकट करते हैं कि एवभूत नय इन दोनों को, जब वे कार्य द्वारा दिये गये नामों वाली क्रिया में रत हो, तभी उन शब्दों (नामों) से पहचानता है।

समभिरूढ नय की दृष्टि से इन दोनों व्यक्तियों के लिये वे अपनी अपनी क्रिया में रत न हो तब भी 'अधिकारी' और 'कारीगर' इन शब्दों का प्रयोग हो सकता है। इस प्रकार एवभूत नय समभिरूढ की अपेक्षा अधिक सूक्ष्म अवलोकन करता है और उससे भिन्न अभिप्राय प्रकट करता है।

इस प्रकार हमने इन सातों नयों का स्वरूप जान लिया। ये सभी नय 'ज्ञेय पदार्थविषयक अध्यवसाय विशेष' माने गये हैं। अध्यवसाय अर्थात् 'मनोगत समझ'। जो जानने योग्य पदार्थों की मनोगत-समझ-ज्ञान देता है सो 'नय' है। यह हुई

इसकी सामान्य व्याख्या । यह समझ भी स्वतन्त्र-निरपेक्ष-नहीं है, अन्य नयो से सापेक्ष है, अपेक्षायुक्त है, यह बात भूलनी नहीं चाहिए, तभी अनेकान्तवाद की मर्यादा में रहा जा सकता है ।

जैसा कि ऊपर बताया गया है, ये सातो नय एक एक से अधिक विशुद्ध हैं । उत्तरोत्तर नयो का विषय सूक्ष्म है, किन्तु एक ही वस्तु को देखने और समझने के ये भिन्न-भिन्न पहलू हैं । ये सातो पहलू इकट्ठे होने पर वस्तु की सम्पूर्ण जानकारी मिलती है । ये सातो पहलू मिलने से वस्तु बनती है ।

ये सातो नय मिलकर जो श्रुत बनाते हैं उसे 'प्रमाणश्रुत' कहते हैं । इसमें विशेष ध्यान रखने की बात यह है कि ये सभी नय परस्पर सापेक्ष होने पर ही सत्य हैं, अन्यथा मिथ्या हैं, दुर्नय हैं । ये सातो नय अपने-अपने स्थान पर अमुक निश्चित वस्तु बताते हैं, परन्तु दूसरे नय की बताई हुई वस्तु का खंडन करे तो 'नयाभास' अथवा 'दुर्नय' बन जाय ।

वस्तु के अन्य स्वरूपों का खंडन किये बिना जो अपनी मान्यता को स्वीकार करता है वह नुनय है । अन्य नय से सापेक्ष रहकर, दूसरी अपेक्षाओं के अधीन रहकर जब वह वस्तु का यथार्थ स्वरूप बताता है तब उसकी गणना 'स्याद्वाद श्रुत' में होती है ।

यहाँ उम 'स्यात्' शब्द को हम एक बार फिर याद कर ले । इस नय का प्रयोजन अन्य नयों की सापेक्षता सूचित करने के लिये है । परस्परविरुद्ध धर्मों का एक ही वस्तु में स्वीकार करने के लिए—पूरी समझदारी के साथ स्वीकार करने के लिए ही, इस स्याद्वाद सिद्धान्त की आवश्यकता है । यही जैन दर्शन की अपूर्वता है ।

वस्तु एक ही हो, फिर भी उसके भिन्न-भिन्न स्वरूप बुद्धि में उत्पन्न होते ही हैं। इस भिन्न-भिन्न प्रकार की बुद्धि को हम 'नयबुद्धि' कह सकते हैं।

प्रत्येक वस्तु अनेक गुण-धर्मात्मक है। नय की मदद से इन भिन्न-भिन्न गुण-धर्मों का जो ज्ञान होता है वह भी भिन्न-भिन्न है। प्रत्येक व्यक्ति अपनी-अपनी शक्ति तथा कक्षा Calibre and catagory के अनुसार उसे समझ सकता है।

पिछले पृष्ठों में हमने जो चार प्रमाण देखे हैं वे वस्तु को समग्ररूप में प्रकट करते हैं, इसलिए कोई मतभेद उपस्थित नहीं होते, परन्तु वस्तु को जब अंशतः देखा जाता है तब वहाँ मतभेद की अवकाश रहता है। इन मतभेदों का निवारण करने का साधन यह 'नय-ज्ञान' है।

हमारी 'मनोगत समझ' जिसे जैन तत्त्वज्ञान की परिभाषा में 'अध्यवसाय' कहते हैं, हमारा एक अभिप्राय है। यह अभिप्राय दो प्रकार से प्रवर्तमान होता है—शब्द द्वारा तथा अर्थ द्वारा।

शब्द दो प्रकार के होते हैं—एक रुढिगत, जो रुढि और परंपरा से प्रयुक्त होता है, दूसरा शब्द व्युत्पत्ति से अर्थात् व्याख्या से बना होता है। इसी प्रकार अर्थ के भी दो भेद हैं, एक सामान्य (Common) और दूसरा विशेष (Specific)।

हमने जिन सातों नयों का परिचय प्राप्त किया है, उनमें पहले चार—नैगम, सग्रह, व्यवहार, और ऋजुसूत्र—अर्थ-प्रधान नय हैं। अन्तिम तीन—शब्द, समभिरूढ, और एवभूत शब्दप्रधान नय हैं।

नैगम नय हमारे समीप वस्तु के सामान्य तथा विशेष, ये दोनों अर्थ प्रस्तुत करता है। सग्रह नय केवल सामान्य अर्थ ही

स्वीकार करता है। व्यवहार नय 'शास्त्रीय और तात्त्विक सामान्य या विशेष की परवाह किये बिना' लोकव्यवहार में उपयुक्त विशेष अर्थ को ही स्वीकार करता है—बताता है, जब कि ऋजुसूत्र केवल वर्तमान क्षण को ही स्वीकार करता है, वर्तमान क्रिया के उपयोगी अर्थ का ही निरूपण करता है। इस प्रकार ये चार अर्थनय हैं।

शब्द नय रूढि से शब्दों की प्रवृत्ति को स्वीकार करता है, जब कि समभिरूढ नय व्याख्या से शब्दों की प्रवृत्ति को और हमारा ध्यान खींचता है। और अतिम—एवभूत नय क्रियाशील वर्तमान Active present को स्वीकार करता है। जब वस्तु क्रियाशील—In action हो तभी उसे उस वस्तु के रूप में स्वीकार करता है। इस प्रकार ये तीन नय शब्द-प्रधान नय हैं।

ये सब तो विचारमूलक तत्त्वज्ञान की बातें हुईं। परन्तु हमें जब धर्ममूलक अर्थात् धर्म के आचरण से सम्बन्धित कार्यमूलक बातों का विचार करना हो तब विशिष्ट—Specific हेतु के लिए जैन दार्शनिकों ने दो नय प्रस्तुत किये हैं। वे दो नय हैं—

१) व्यवहार नय

२) निश्चय नय

यहाँ निश्चय का एक अर्थ 'साध्य' होता है। व्यवहार का अर्थ यहाँ 'साधन' माना गया है। जिन साधनों से जो साध्य सिद्ध होता है वे साधन व्यवहार के क्षेत्र में आते हैं। सिद्ध होने वाला जो 'साध्य' है वह निश्चय के क्षेत्र में आता है। उदाहरणार्थ ध्यान की क्रिया से आत्मा की शक्ति का

विकास होता है। यहाँ 'शक्ति का विकास' साध्य अर्थात् निश्चय है, और ध्यान की क्रिया को साधन अर्थात् व्यवहार गिना जाता है। सामायिक की क्रिया से आत्मा में समभाव सिद्ध होता है। यहाँ 'समभाव' साध्य अथवा निश्चय और सामायिक की क्रिया को साधन अर्थात् व्यवहार माना जाता है।

'निश्चय' शब्द का दूसरा अर्थ 'वस्तु का तात्त्विक स्वरूप' होता है। यहाँ इसी स्वरूप के अनुकूल वाह्य स्वरूप व्यवहार कहलाता है। उदाहरणार्थ—'निश्चय सम्यक्त्व' अर्थात् आत्मा की तत्त्वश्रद्धा की परिणति। इस परिणति के अनुकूल सम्यक्त्व का वाह्य आचार है 'व्यवहार सम्यक्त्व'।

यहाँ खास ध्यान में रखने योग्य बात यह है कि, निश्चय को केन्द्र स्थान में रखकर आचरित व्यवहार ही सद्व्यवहार है और निश्चय के लक्ष्य से रहित सारा व्यवहार असद्व्यवहार है।

निश्चय और व्यवहार की बात बड़े महत्त्व की है। हमारी उन्नति अथवा अवनति का मार्ग निश्चय और व्यवहार के विषय में हमारी स्पष्ट जानकारी अर्थात् सम्यग्ज्ञान अथवा अज्ञान पर निर्भर है।

आत्मिक (पारमार्थिक) और भौतिक (व्यावहारिक) इन दोनों क्षेत्रों में हमारा सच्चा उत्कर्ष निश्चय तथा व्यवहार के विषय में हमारे सुज्ञान के द्वारा ही साधा जा सकता है।

पारमार्थिक क्षेत्र की बात ले। 'आत्मा स्वभाव से शुद्ध है और कर्म से बँधा हुआ है, अतः अशुद्ध है।' इस बात को तो सब ने स्वीकार किया है। यदि हम आध्यात्मिक क्षेत्र में

प्रगति करना चाहते हो तो हमें ऐसा निर्णय करना पड़ेगा कि आत्मा से चिपकी हुई अशुद्धि को दूर कर आत्मा के मूल स्वरूप को सिद्ध करने का एक मात्र ध्येय हमारी समस्त प्रवृत्तियों का केन्द्र होना चाहिए। जब हम ऐसा निश्चय कर लेंगे तब वह शुद्ध निश्चयदृष्टि बनेगा। अब यदि हम एक बार ऐसा निश्चय कर ले तो फिर हमारे समग्र आचार का एक मात्र लक्ष्य आत्मा को लगी हुई सारी अशुद्धियों को दूर करना ही रहेगा।

जैन तत्त्वज्ञानियों ने मोक्षप्राप्ति के साधन के रूप में 'ज्ञान-क्रियाभ्यां मोक्ष' यह एक वाक्य दिया है। इस वाक्य में निश्चय और व्यवहार दोनों का उल्लेख है। इसमें 'हमें अपने आत्माको मुक्त करना है' ऐसा 'ज्ञान' सो 'निश्चय' है, और इसके लिए जो कुछ कार्य आचरण आदि के रूप में क्रिया करना है सो 'व्यवहार' है।

हमने ऊपर 'वस्तु का तात्त्विक स्वरूप' अर्थात् 'निश्चय' ऐसा जो अर्थ किया है, सो भी इसी दृष्टि से किया गया है। जब हम अपने शरीर को चेतनावस्था में देखते हैं, तब उसमें जीव पदार्थ का पुद्गल पदार्थ के साथ जो संयोग हुआ है वह हमें समझ में आता है। हमारी सब प्रवृत्तियों का कर्ता तथा भोक्ता आत्मा स्वयं है, यह बात भी हम जानते हैं। इस आत्मा का अंतिम ध्येय अपने पुद्गलमिश्रित अशुद्ध स्वरूप में से मुक्त होना और इस प्रकार अपने शुद्ध स्वरूप को प्रकट करना माना गया है। यह 'शुद्ध स्वरूप' जीव द्रव्य का अपना मूल तत्त्व है। इस मूल तत्त्व को समझने वाली दृष्टि 'निश्चय नय' है, और इसकी वर्तमान अवस्था को स्पर्श करने वाली दृष्टि

‘व्यवहार नय’ है। यहाँ आत्मा की वर्तमान अवस्था को स्पर्श करने वाली दृष्टि ‘निश्चय नय’ की अपेक्षा के अधीन रह कर हमें निश्चित स्थान पर पहुँचने का आचरणमार्ग भी बताती है। यह व्यवहार को स्पर्श करने वाली बात हुई। अतः जब व्यवहार में आचरण की बात आवे तब हमें निश्चय नय की दृष्टि के सामने रख कर ही अपना आचरण-क्रम Code of conduct निश्चित करना पड़ता है। निश्चय दृष्टि तत्त्वस्पर्शी पवित्र ज्ञानदृष्टि है। वह हमारे व्यवहार में प्रविष्ट होने वाली अशुद्धियों को दूर करने तथा रोकने का कार्य करती है। यदि हमारा कार्य-क्रम अपने ध्येय को दृष्टि में रखे बिना निर्धारित किया जाय तो उससे कोई लाभ नहीं होता। उसी तरह पारमार्थिक क्षेत्र में यदि हम निश्चय दृष्टि को दूर कर के चलने लगे तो खड्डे में ही गिरेंगे। इसीलिए जैन-नित्यवेत्ताओं ने कहा है कि मनुष्य को अपना आन्तरिक एवं बाह्य जीवन भी उच्च और शुद्ध रखना चाहिये।

हमारी नजर निश्चय पर हो फिर भी यदि हम व्यवहार को शुद्ध न रखें, अथवा व्यवहार शुभ आशय से युक्त होते हुए भी यदि हम निश्चय पर से अपना ध्यान हटा ले तो ये दोनों ही कार्य हमारे लिए विघातक सिद्ध होंगे।

ज्ञान तथा विवेक की उपस्थिति में जो कुछ किया जाता है उसके विषय में जैन शास्त्रकारों ने कहा है कि ‘जे आसवा ते पडिस्सवा, जे पडिस्सवा ते आसवा’ अर्थात् आत्मा को कर्म बंध करवाने वाले स्थान (ज्ञानी या विवेकी को) कर्म से छुड़ाते हैं और कर्म से छुड़ाने वाले स्थान (अज्ञानी या अविवेकी को) कर्मबन्धन करवाते हैं।” यह बात अच्छी तरह समझने

योग्य है। इस वाक्य के द्वारा ऐसा उपदेश किया गया है कि जो प्रवृत्ति अज्ञानी तथा अविवेकी को कर्म का बंध कराने वाली होती है वही प्रवृत्ति ज्ञानी और विवेकी सज्जनों को कर्म से मुक्ति देने वाली—कर्मनिर्जरा रूप बन जाती है। इसके विपरीत जो प्रवृत्ति ज्ञानी तथा विवेकी आत्माओं के लिये कर्म-नाशक होती हैं वही प्रवृत्ति अज्ञानी और अविवेकी मनुष्यों के लिये कर्मबन्धन रूप होती है।

उदाहरणार्थ—एक ज्ञानी और विवेकी मनुष्य किमी रोगी की शुश्रूषा करता है, तब अपने भीतर परोपकार की शुभ भावना सुरक्षित रहे और अहंभाव उपस्थित न हो ऐसी नम्रता बनाये रखने के लिए वह सतत प्रयत्नशील रहता है। इसके विपरीत अज्ञानी और अविवेकी मनुष्य के हाथों कोई छोटा-सा भी जनकल्याण का कार्य हो जाय तो वह अहंकार से फूल कर सब जगह अपनी गेली दिखाता है, अथवा ऐसे अहंभाव का पोषण करता है कि खुद ने कोई बड़ा सत्कार्य किया है। यहाँ सेवा का कार्य तो दोनों ने किया, परन्तु समझ-भेद से वह एक के लिये कर्मनाश का कारण बना और दूसरे के लिए वह कर्म-बन्धन हो गया।

यदि निश्चय दृष्टि और व्यवहार दृष्टि के बीच का संपर्क सतत सुरक्षित रहे तो ऊपर बताया गया है वैसा कर्मबन्धन परिणाम नहीं होता। 'निश्चय' को हमने 'साध्य' और व्यवहार को 'साधन' रूप में माना है। इससे इतना तो अवश्य फलित होता है कि जो 'साधन' हमें 'साध्य' की ओर न ले जाय वह साधन अर्थात् वैसा व्यवहार निकम्मा और निरर्थक है। यह साधन भी वही तक साध्य की ओर ले जाने वाला

रहेगा जहाँ तक हमारा लक्ष्य साध्य पर लगा रहेगा । यदि हमारी दृष्टि साध्य पर से अर्थात् 'निश्चय' पर से हट जाय तो हमारे साधनो मे विकृति आये बिना नहीं रहती ।

निश्चय दृष्टि का विषय एक विराट समझ की अपेक्षा रखता है । जैन दार्शनिको ने इसकी अद्भुत छानबीन की है । यदि यह बात पूर्णतया समझ ली जाय तो व्यवहार मार्ग भी अपने आप निश्चित हो जाय । इस प्रकार निश्चित हुआ व्यवहार मार्ग निस्सदेह उत्कर्षमार्ग बन जाय ।

धर्म और तत्त्वज्ञान विषयक प्रकरण मे हमने देखा है कि तत्त्वज्ञान हमे सुविचार देता है और धर्म हमे सदाचार सिखाता है । यह सुविचार ही 'निश्चय दृष्टि' है, और सदाचार 'व्यवहार दृष्टि' है । सद्विचार और सदाचार—ये दोनों परस्पर सम्बद्ध हैं, और उनका समान महत्त्व है, यह भी हमने समझ लिया है ।

इसी प्रकार निश्चय और व्यवहार भी परस्पर सम्बद्ध हैं । निश्चय को छोड़कर सद्व्यवहार नहीं हो सकता और सद्व्यवहार को छोड़ कर निश्चय से चिपके रहना संभव नहीं । अध्यात्मशास्त्र हमे हमारा अंतिम ध्येय बताता है । अपनी दृष्टि इस अंतिम ध्येय पर स्थिर रख कर वहाँ पहुँचने के लिए हम जो वर्तव्य-आचरण करते हैं वही सच्ची व्यवहारदृष्टि है ।

यह बात तो अब हम अच्छी तरह समझ गये हैं कि निश्चय दृष्टि क्या है । अब व्यवहार के विषय मे कुछ विचार करना आवश्यक है, क्योंकि निश्चय को समझकर उसे धारण करना एक बात है जब कि व्यवहार से उससे चिपके रहना दूसरी बात है । किसी वस्तु को मान लेने मे कोई कठिनाई

नहीं होती, अमलो कठिनाई तो उस मान्यता के अनुसार आचरण करने में होती है।

इस ससार में हम ऐसे अनेक मनुष्यों को देखते हैं जो शुभ आशय वाले होते हुए भी शुभ आचरण नहीं कर सकते। इसके कारण तो अनेक प्रकार के होते हैं। जैन दार्शनिकों ने जो स्याद्ववाद-अनेकातवाद की तत्त्वरचना की है उसमें इस बात का पूरा खयाल रखा है। निश्चय और व्यवहार के सम्बन्ध में स्याद्ववाद एक सुन्दर समतुल्य Balance के समान है। कर्म से बद्ध ससारी जीव को निश्चय दृष्टि सुरक्षित रखने के लिए व्यवहार के आचरण में कितनी कितनी कठिनाइयों का सामना करना पड़ना है सो जैन दार्शनिकों को अच्छी तरह ज्ञात है। इसलिए उन्होंने व्यवहार में 'उत्सर्ग' और 'अपवाद' नामक दो विभाग किये हैं।

'उत्सर्ग' अर्थात् निश्चय की ओर ले जाने वाला मूल मार्ग-Right Royal Highway 'अपवाद' अर्थात् मूल मार्ग की रक्षा के लिए काम में लिया जाने वाला उपमार्ग Diversion। यह अपवाद उक्त मूल मार्ग की रक्षा के लिए तथा उसके सफल अनुसरण के लिये है। यह भी साध्य की सिद्धि के एक साधन-उपाय के तौर पर ही वर्णित है।

इस बात को समझने के लिए हम एक सीधा और सरल व्यावहारिक दृष्टान्त ले।

हम अहमदाबाद में आगरा जाने के लिए मोटर लेकर मोटर के मार्ग से (National Highway) पर यात्रा कर रहे हैं। इस मुख्य मार्ग पर, रास्ते में कहीं सड़क टूटो हुई हो या मरम्मत का काम (Repair work) चल रहा हो तो हम

क्या करते हैं ? क्या वही रुक कर खड़े हो जाते हैं ? नहीं । उम समय हम मुख्य मार्ग के आसपास बने हुए उपमार्ग (Diversion) का आश्रय लेते हैं । उपमार्ग भी हम ऐसा चुनते हैं जो हमें पुन मूल मार्ग पर पहुँचा दे । यहाँ मार्ग पर के दूटे भाग या गुदाई के पाम रुक जाने के बदले अब हम दूसरे मार्ग पर मुड़ गये, तब भी हमारी दृष्टि मूल मार्ग पर वापस आने की ही थी ।

व्यवहार दृष्टि में, धर्म के आचरण में भी जब हम ऐसी किसी परिस्थिति में पहुँच जाते हैं तब अन्य कोई उपाय न होने के कारण हमें अपवादमार्ग का आश्रय लेना पड़ता है । परन्तु इस प्रकार के अपवाद में भी हमारी दृष्टि निश्चय पर ही होनी चाहिए । जब भी किसी अपवाद (Diversion) का उपयोग करने का वक्त आवे तब निश्चय के अनुसरण के लिए ही हमें उसका उपयोग करना चाहिए । ऐसे किसी अपवाद के उपयोग में यदि हम उत्सर्ग—मूल मार्ग—को भूल जायें तो हम फिर चक्कर में पड़ जायें । यह बात भली-भाँति याद रखनी चाहिये । सीधे मार्ग पर चलने में दुर्घटना या प्राणहानि का भय नहीं है ।

आध्यात्मिक क्षेत्र की इतनी चर्चा के बाद यह जानना भी बड़ा आनन्ददायक होगा कि भौतिक क्षेत्र में निश्चय और व्यवहार की क्या उपयोगिता है ?

इस विषय की चर्चा करने से पूर्व एक बात भलीभाँति ध्यान में रखनी चाहिये । भौतिक दृष्टि से जिसे सुख-दुःख माना जाता है वह वास्तविक सुखदुःख नहीं है । जिसे प्राप्त करने के बाद दुःख प्राप्त होने का कभी प्रसंग ही न आवे, वही सच्चा सुख

है। जो सुख अन्त में पुनः दुःख का कारण बनने वाला हो उसे सच्चा सुख माना ही नहीं जा सकता। इसलिए भौतिक दृष्टि से इस जगत् में जिसे सुख अथवा दुःख माना जाता है उसके विषय में हम जब तक अपनी समझ को आध्यात्मिक स्वरूप नहीं देते तब तक भौतिक दृष्टि से भी हम सच्चे सुख के भोक्ता नहीं बन सकेंगे—यह निश्चित बात है। निश्चय और व्यवहार की जो बात जैन तत्त्वज्ञानियों ने बताई है सो सच्चे और अनन्त सुख को लक्ष्य में रख कर ही बताई है।

ऐसा होते हुए भी, रोजाना जीवन-व्यापार में भी ये दोनों दृष्टियाँ हमारे लिए अत्यन्त उपयोगी हैं। यह बात भी हमें समझ लेनी चाहिए।

हम एक कपड़े की दुकान खोलना चाहते हैं। दुकान का स्थान आदि निश्चित करने के बाद जब हम माल खरीदने निकलते हैं। तब कहाँ जाते हैं? कपड़े के मारकेट में या लोहा बाजार में? कपड़े का व्यापार करने का निश्चय करके यदि हम कीलो के थैले खरीद लाएँ तो क्या हो? यहाँ साध्य से विचलित होने से व्यापार में असफलता ही तो मिलेगी, या और कुछ?

जीवन के भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में—सामाजिक, राजनैतिक और आर्थिक क्षेत्रों में भी हमें अपना एक ध्येय निश्चित करना पड़ता है। ध्येय निर्धारित करने के बाद उस तक पहुँचा जा सके ऐसा ध्येय के अनुरूप आचरण करना पड़ता है। इंजीनियर बनने का निश्चित करके यदि कोई विद्यार्थी एक इंजीनियरिंग कालिज में स्थान न मिलने से दूसरे इंजीनियरिंग कॉलेज में स्थान पाने का प्रयत्न करने के बदले नाट्यकला की

शिक्षा देने वाले कॉलेज में ग्रामानी से स्थान मिलने के कारण वहाँ जाय तो क्या नतीजा होगा ?

गृहस्थजीवन के कार्य में भी ऐसे अनेक प्रसंग उपस्थित होते हैं। ग्रामदनी में से पैसा बचा कर अपना खुद का मकान बनवाना हो तो मनुष्य उस ध्येय की सिद्धि के लिए अपनी ग्रामदनी में से बचत करने लगता है। इस प्रकार बचा कर कुछ रकम इकट्ठी करने के बाद यदि उसका ध्यान रेडियो, रेफ्रिजरेटर, मोटर आदि वस्तुओं की ओर जाय, या वह अन्य फालतू मीजशीक में पड़ जाय तो फिर वह बनवा चुका मकान !

पुत्र के लिए सुयोग्य कन्या ढूँढनी हो तब हमारा ध्येय होना चाहिए 'अपने घर के अनुरूप अमुक अमुक गुणों से युक्त कन्या'। इसके बदले यदि हम घनवान की पुत्री, या रूपवती या ऐसी अन्य किसी एक बात को ही लक्ष्य में रख कर सम्बन्ध कर ले तो क्या परिणाम आएगा ?

यदि इन सब वस्तुओं पर हम विचार करें तो हम ग्रामानी से समझ सकेंगे कि जीवन के दिन व दिन के व्यापार में भी निश्चय और व्यवहार के बीच सामञ्जस्य की अनिवार्य आवश्यकता है। इस क्षेत्र में जब अपवाद का आचरण करने का प्रसंग आवे तब मूल ध्येय को भूल कर यदि हम काम करें तो ऐसा अपवाद—आचरण हमें खाई में डाल देगा।

यहाँ एक बात पुनः याद कर ले। दैनंदिन जीवन के अपने आचरण निर्धारित करने में भी यदि हमारी मुख्य दृष्टि धर्म पर न हो, सद्धर्म वताने वाले सद्बिचार (तत्त्वज्ञान) पर न हो—तो अन्ततोगत्वा सुख के भोक्ता हम कभी नहीं बन सकते।

निश्चय और व्यवहार नय का यह विषय समाप्त करने से पहले एक बार फिर याद करले कि 'हमे निश्चय को साध्य अथवा वस्तु के शुद्ध स्वरूप के तौर पर मानना है, और व्यवहार को उसकी प्राप्ति के साधन-रूप में मानना है। साधन का त्याग करने से जिस तरह साध्य अप्राप्य बन जाता है उसी तरह व्यवहार को छोड़ कर निश्चय मार्ग पर कोई प्रगति नहीं हो सकती।

इन दोनों वस्तुओं का निर्णय करने में स्यादवाद हमारा मित्र एवं सहायक है। जब हम कोई भी व्यावहारिक या पारमार्थिक कार्य करते हैं तब उसमें हमारी कोई भूल हो रही है या नहीं, यह निश्चित करने का साधन भी 'स्यादवाद' है। इससे फलित होता है कि कोई भी व्यवहार या परमार्थ शुरु करने के पहले, यदि हम इस अद्भुत, अभूतपूर्व और अलौकिक स्यादवाद पद्धति से उसकी जाँच कर ले तो उसमें भूल होने की संभावना नहीं रहेगी।

अब आपको स्यादवाद से युक्त अनेकान्तवाद का तत्त्वज्ञान अद्भुत परिपूर्ण, एक अनूठा और स्वीकार्य प्रतीत हुआ या नहीं ?

हमारी नयविषयक यह विवेचना यहाँ समाप्त करने से पहले एक बात का स्पष्टीकरण आवश्यक है। यहाँ इस विषय की जो चर्चा की गई है वह बिल्कुल सामान्य तथा प्राथमिक परिचय तक सीमित है। इसका यथार्थ एवं तात्त्विक विवरण करने के लिए अनेक दृष्टान्तों की तथा अतिशय विस्तार की आवश्यकता है।

यहाँ जो सात नय बताये गये हैं वे मुख्य मुख्य नय हैं।

इनके सिवा नय के और भी अनेक विभाग हैं। उसके सैंकड़ों भेद हैं। जितने प्रकार के वचन अथवा वचन के अभिप्राय हैं उतने प्रकार के नय हैं। उसके प्रयोग भी अपार हैं। सिर्फ इतनी सावधानी रखना आवश्यक है कि 'हम सुनय से चिपके रहे और दुर्नय या नयाभास पर न उतर जायें।'।

जब किसी भी प्रश्न, व्यक्ति, वस्तु, पदार्थ या समस्या के विषय में विचारपूर्वक निर्णय करने का प्रसंग उपस्थित हो तब इतना अवग्य याद रखना चाहिए कि जैसा पहली नजर में दिखाई देता है या मालूम होता है वैसा ही वह होता नहीं है। हर एक के अनेक पहलू होते हैं। इन सब भिन्न भिन्न पहलुओं को ध्यान में रखने से ही वस्तु का निश्चित स्वरूप जाना जा सकता है। इस प्रकार विचार करने से ही किसी भी प्रश्न का योग्य निर्णय हो सकता है। भिन्न भिन्न दृष्टि से प्रत्येक वस्तु को देखने की आदत डालने से हमें बहुत सी नई-नई और कल्याणकारी जानकारी प्राप्त होती है। यह बात भलीभाँति याद रखनी चाहिए।

शायद कोई ऐसा प्रश्न पूछेगा कि जीवन में ऐसी बहुत सी बातें उपस्थित होती हैं जिनका निर्णय बड़ी तेजी से करना पड़ता है। फिर हम आज तेजी के जमाने (Speed-Era) में जी रहे हैं। उस समय ऐसे सब स्थूल या सूक्ष्म विचार करने बैठें तो 'गाड़ी निकल जाय'। ऐसे प्रसंगों में क्या किया जाय ?

इसका उत्तर यह है कि यदि हम नय दृष्टि से और स्यादवाद पद्धति से सोचने का अभ्यास रखेंगे तो आवश्यकता पड़ने पर जल्दी से निर्णय करने में हमें कोई कठिनाई नहीं होगी। अकस्मिक के पहाड़े एक बार हम रट लेते हैं, उसके

वाद 'अट्टारह पजे नव्वे' ऐसा हिसाब गिनने के लिए हमें पाँच बार अट्टारह लिखकर उनका योग करने की या कागज-कलम की आवश्यकता नहीं होती। उसी तरह एक बार यह स्याद्-वादपद्धति हमारे मन में बैठ गई कि फिर तेजी से निर्णय करने में हमें कोई कठिनाई नहीं होगी। कभी कभी उनावली में निर्णय करके 'गाड़ी पकड़ने' की अपेक्षा उस 'गाड़ी को छूटने देना' अधिक लाभप्रद सिद्ध होता है।

यह सब होते हुए भी ऐसे प्रसंगों में हमें अपनी विवेक-बुद्धि का उपयोग करके निर्णय करने की छूट तो इसके अन्तर्गत है ही। इस प्रकार अनपेक्षित शीघ्रता से हमें यदि कोई निर्णय लेना भी पड़ा हो तो उसके बाद भी नय दृष्टि तथा स्याद्वाद-पद्धति से विचार करना हमें नहीं छोड़ना चाहिए, विचार तो कर ही लेना चाहिए।

निर्णय लेने के पश्चात् भी उस निर्णय की सारासारता का विचार करने का यदि हम अभ्यास रखें तो उससे हमें लाभ ही होगा। यदि कभी हमें अपना निर्णय गलत मालूम हो तो शीघ्रतापूर्वक उस निर्णय से पीछे लौटना प्रारम्भिक अवस्था में बड़ा सरल होता है। यदि विचार न करे तो हमें अपनी भूल समझ में नहीं आती, और बाद में चलकर वह समझ में आती है तब तक बहुत देर हो चुकी होती है, और इसलिए उसमें से लौटना और उसके परिणामों से वचना कठिन हो जाता है। इसलिए निर्णय करने से पहिले और निर्णय लेनेके बाद भी—दोनों बार—हमें प्राप्त हुई नई दृष्टि से लाभ उठाने की और इस पद्धति से विचार करने की आदत तो डालनी ही चाहिए।

इस तरह से विचार करने की आदत डालने से हमें सबसे बड़ा लाभ तो यह होता है कि हमारी समझने की शक्ति बहुत विकसित होती है। तदुपरान्त, हमारे भीतर समता, साहस, दृढ़ता, धैर्य, सत्यप्रियता, उदारता, तथा व्यवहारकुशलता आदि अनेक आवश्यक गुण अपने आप प्रकट होने लगते हैं।

सामान्यतया मनुष्य अपने आपको सच्चा मानता है। कई बार यह माना हुआ सच्चापन मूर्खता की पराकाष्ठा के समान होता है। “मैं मूर्ख हूँ, निपट मूर्ख और अज्ञानी हूँ” इस बात का पता मनुष्य को जल्दी नहीं लगता। जल्दी की तो बात ही क्या, लम्बे अरसे तक और कभी कभी तो इसका पता कभी लगता ही नहीं। यदि मनुष्य नयदृष्टि से विचार करना सीखे तो उसका अज्ञान दूर होता है। इस प्रकार से विचार करने का अभ्यास एक प्रकार का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण Psycho-analysis करने में भी सहायक होता है। उसमें आखिर कल्याण ही होता है।

‘इस नय-प्रकरण को समाप्त करने से पहले एक प्रार्थना है। वह प्रार्थना, सलाह, सूचना—या जो भी कहा जाय— यह कि “अपने आप को होशियार—सर्वगुणसम्पन्न मान कर और अहभाव को बीच में लाकर कभी नहीं चलना, या बरतना चाहिये। दूसरे की सलाह, सूचना या सहायता प्राप्त करने से अपने आपको वंचित नहीं रखना चाहिए। योग्य गुरु, गुरुजन या मित्र से मार्गदर्शन प्राप्त करने को हमेशा तत्पर रहना चाहिए।”

‘गुरु के बिना ज्ञान नहीं मिलता।’

अब हमें ‘सप्तभगी’ पर विचार करना है। परन्तु उससे

पहले उने समझने के लिये अत्यन्त आवश्यक 'अपेक्षा' शब्द को समझ ले ।

अपेक्षा

इसके बाद के प्रकरण में हम 'सप्तभगी' पर विचार करते वाले हैं । 'सप्तभगी' भिन्न भिन्न अपेक्षाओं में आयोजित सात वाक्यों का समूह है । अब उस पर विचार करते समय हमें 'अपेक्षा' शब्द का प्रयोग सतत अपनी दृष्टि में रखना होगा ।

पहले हम 'चार आधार' विषयक विवेचना कर चुके हैं । वहाँ 'द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव' इस 'अपेक्षाचतुष्टय' का कुछ परिचय तो दिया जा चुका है । फिर भी 'सप्तभगी' विषयक विवेचना प्रारम्भ करने में पहले 'अपेक्षा' शब्द को भर्त्ताभाति समझ लेना अत्यन्त आवश्यक है ।

सामान्य व्यवहार में अपेक्षा के भिन्न भिन्न अर्थ किये जाते हैं, या इस शब्द का उपयोग भिन्न भिन्न अर्थों में किया जाता है । भाषा का उपयोग करने में जैसे लट्टि और परम्परा के कारण भी अनेक शब्दों का प्रयोग भिन्न भिन्न अर्थों में किया जाता है, वैसे ही उनकी व्युत्पत्ति की दृष्टि से विविध मूल अर्थों में भी प्रयोग होता है । कोपकार इस प्रकार किये जाने वाले परंपरागत अर्थ और अनेक मूल अर्थ भी स्वीकार करते हैं और शब्दकोष में उन शब्दों के आगे उनके मूल अर्थ तथा लट्टिजन्य अर्थ भी देते हैं ।

इस अनेक-अर्थ-पद्धति में 'अपेक्षा' शब्द का प्रयोग 'आशा, इच्छा और आकांक्षा' के अर्थ में होता है परन्तु उसका स्याद्-वाद के सम्बन्ध में मूल अर्थ और ही होता है ।

'आप किस वस्तु की अपेक्षा रखते हैं । ऐसी अपेक्षा न

रखे । ' इस अर्थ के वाक्यों का प्रयोग हमारे यहाँ बहुत सामान्य है यहाँ 'अपेक्षा' शब्द उपर्युक्त 'आशा, इच्छा या आकांक्षा के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । हम यहाँ इस शब्द के प्रयोगों की विविधता की चर्चा में नहीं पड़ते । परन्तु इसका जो अर्थ स्याद्वाद के लिये उपयोगी है, उसे अच्छी तरह समझ लेना चाहिए ।

प्रस्तुत प्रसंग में 'अपेक्षा' शब्द का अर्थ 'सन्दर्भ' या 'आधार' है । अंग्रेजी में उसके लिए With reference to context अथवा "From certain point of view" ऐसी शब्दावलि का प्रयोग होता है । इसलिए उसका अर्थ होता है, "अमुक किसी वस्तु या विषय के दृष्टिबिन्दु से किसी एक विषय को लक्ष्य में रख कर ।" या इसका अर्थ "In certain respect — "किसी एक प्रकार से"—भी होता है । अंग्रेजी भाषा में इसके लिए अधिक स्पष्ट शब्द (Relatively) अर्थात् 'In relation to' का प्रयोग होता है ।

'In relation to (के सम्बन्ध में) कह कर एक वस्तु के साथ दूसरी किसी वस्तु का सम्बन्ध जोड़ा जाता है । जब सप्तभगी में 'अपेक्षा' शब्द का प्रयोग होता है तब उसका भी ऐसा ही अर्थ होता है ।

जब किसी वस्तु का—उदाहरणार्थ एक आभूषण का उल्लेख 'द्रव्य की अपेक्षा से, काल की अपेक्षा से, क्षेत्र की अपेक्षा से तथा भाव की अपेक्षा से' यो चारों की अपेक्षा से किया जाता है तब उसमें रहे हुए द्रव्य का अर्थात् सुवर्ण का, समय का, स्थल का, तथा उसके स्वरूप (आकृति) आदि का सम्बन्ध जोड़ा जाता है ।

'अपेक्षा' मूलतः संस्कृत शब्द है । संस्कृत भाषा का शब्द

कोप विराट है। इस भाषा की शक्ति भी अपार है। कम से कम शब्दों में अधिक से अधिक बात कहने की शक्ति यदि किसी भाषा में हो तो वह 'संस्कृत' भाषा है। इसमें ऐसे अनेक छोटे शब्द हैं जिन्हें पूर्णतया समझने समझाने के लिए काफी विस्तार में जाना पड़ता है।

उत्तर भारत की लगभग सभी भाषाओं में 'अपेक्षा' शब्द उन भाषाओं का अगभूत शब्द बनकर प्रवेश पा चुका है। उन अलग अलग भाषाओं के बोलने वाले इस शब्द का स्पष्ट अर्थ समझते तो हैं, फिर भी वे भी दूसरे व्यावहारिक अर्थों में इस शब्द का प्रयोग करते हैं।

हमारी गुजराती भाषा में जो जो मान्य शब्द कोप हैं उनमें इस शब्द के व्यावहारिक अर्थों का ही उल्लेख किया गया है। 'नव-जीवन प्रकाशन मंदिर' द्वारा प्रकाशित 'सार्थ गुजराती जोड़णी कोप' में 'अपेक्षा' शब्द का आशा, इच्छा, अगत्य, आकांक्षा लिखने के बाद 'क्षित' लगाकर 'अपेक्षावाली' ऐसा अर्थ दिया गया है। यह सब देखने पर प्रतीत होता है कि व्यवहारोपयोगी अर्थ अधिक प्रचलित हुए हैं।

परन्तु यहाँ हम तत्त्वज्ञान के विषय में विचार कर रहे हैं। अतः तत्त्वज्ञान के क्षेत्र में यह शब्द किस अर्थ में प्रयुक्त होता है सो बात—इस शब्द का रहस्य—समझ लेना विशेष आवश्यक है।

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने 'अपेक्षा' शब्द का प्रयोग निश्चित अर्थ में किया है। हम 'अपेक्षा' शब्द के लिए '...' के सम्बन्ध में, '...' को लक्ष्य में रख कर '...' के आधारपर '...' के सन्दर्भ में आदि भिन्न भिन्न परन्तु एक ही अर्थ के सूचक शब्द प्रयोग कर सकेंगे।

जब हम कहेंगे—‘द्रव्य की अपेक्षा से’, तब हम किसी भी वस्तु में रहे हुए द्रव्य Substance or basic material को लक्ष्य में रखकर बात करेंगे। उदाहरणार्थ जब हम किसी कुर्सी की बात ‘द्रव्य की अपेक्षा से’ करेंगे तब व्यावहारिक अर्थ में ‘लकड़ा’ हमारे मन में होगा। यह लकड़ा आम के पेड़ का है, जंगली है, सागवान का है या शीशम का, यह बात भी तुरन्त हमारे ध्यान में आ जाएगी।

सोने के किसी अलंकार की बात करते समय उसकी आकृति कैसी भी क्यों न हो—पर द्रव्य की अपेक्षा की बात आने पर हम ‘सुवर्ण’ के मूल स्वरूप की ही बात करते होंगे। इसी तरह जब हम क्षेत्र, काल, भाव की अपेक्षा की बात करेंगे, तब जिस वस्तु की चर्चा हो रही होगी उस वस्तु के अपने क्षेत्र (स्थान), काल (समय) और भाव (गुण धर्म) के साथ उस वस्तु के सम्बन्ध की स्पष्ट जानकारी उसमें से प्रकट होगी, और उसके विरुद्ध—पर द्रव्य, पर क्षेत्र, पर काल और पर भाव की बात भी आएगी ही।

पहले हम ‘उत्पत्ति, स्थिति और लय, का उल्लेख कर चुके हैं। जैन तत्त्वज्ञानियों ने इनके सामने ‘उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य’ ये तीन शब्द बताये हैं, इनका भी उल्लेख हमने किया है।

इस त्रिपदी (तीन शब्द) के उपर्युक्त दो भिन्न भिन्न शब्दप्रयोगों में ‘अपेक्षा’ शब्द का विशेष महत्त्व है। ‘उत्पत्ति, स्थिति, और लय’ इन तीन शब्दों में किसी प्रकार का आगे-पीछे का सम्बन्ध नहीं है, किसी प्रकार का अपेक्षा भाव नहीं है, इसलिए ये शब्द एकान्त सूचक हैं, यह बड़ी भ्रान्त धारणा है। ‘उत्पाद व्यय और ध्रौव्य’ में सापेक्षता की—अपेक्षाभाव

की स्पष्ट सूचना होने के कारण यह शब्दप्रयोग अनेकान्तवाद के सिद्धान्त पर आधारित है, और सही है। वस्तु मात्र परिणाम-शील है और उसके प्रत्येक परिणामन में—भाप में पानी की तरह—उसके मूल द्रव्य का ध्रुव अश तो रहता ही है। अतः जब भाप के द्रव्य की अपेक्षा की बात होगी तब उसमें 'पानी' तो अवश्य आएगा। इसी तरह जब पानी के द्रव्य की बात होगी तो उसमें 'वायु से सम्बन्धित बात' भी अवश्य आएगी।

'उत्पत्ति' शब्द का जो अर्थ किया जाता है उसे देखते हुए उसमें से ऐसी बात निष्पन्न होती है कि 'उससे पहले कुछ था ही नहीं'। अब, 'पहले कुछ था ही नहीं' यह बात तो गलत है। उस त्रिपदी में 'लय' शब्द जिस अर्थ में प्रयुक्त हुआ है, उस पर विचार करे तो हमें प्रतीत होगा कि इन तीनों शब्दों के प्रयोग अनुचित हैं।

एक ऐसी मान्यता है कि प्रलय के समय पृथ्वी का नाश हो जाता है—लय हो जाता है। यदि यह लय अथवा नाश सचमुच होता हो और सम्पूर्ण हो तो फिर से 'उत्पत्ति' संभव ही नहीं है। फिर भी हम ऐसी अनेक प्रलयकालों की—लय और नाश की बातें सुनते या पढ़ते हैं। शुद्ध तर्क की दृष्टि से यह बात गलत साबित होती है।

यदि हम इन तीनों स्थितियों को सापेक्ष मान कर चले, उनमें अपेक्षा भाव का आरोपण करे तभी उससे हमें प्रकाश प्राप्त होगा। इस जगत में ऐसा कुछ भी नहीं है, जिसमें किसी अन्य की अपेक्षा या दूसरे के साथ सम्बन्ध न हो। जिस प्रकार एक ही द्रव्य का अपनी भिन्न भिन्न अवस्थाओं से सम्बन्ध होता है, उसी तरह एक द्रव्य का दूसरे द्रव्य से भी सम्बन्ध अवश्य

होता है। जीव और पुद्गल ये दोनों अगल-अलग द्रव्य हैं, फिर भी इन दोनों के बीच सम्बन्ध है। पुद्गल द्रव्य के अणु-अणु में जीव द्रव्य—आत्मद्रव्य—व्याप्त है, यह तो प्रत्यक्ष बात है। ये सभी सम्बन्ध अलग अलग प्रकार की अपेक्षाओं के होते हैं। यह 'सापेक्षता' विश्व का एक त्रिकालावाधित नियम है।

जैन तत्त्वज्ञानियों ने उत्पत्ति के स्थान पर 'उत्पाद' शब्द का प्रयोग किया है। यह शब्द भी अपेक्षायुक्त—Relative है। उत्पाद का अर्थ है 'उत्पन्न' होना। फिर भी 'उत्पत्ति' और 'उत्पाद' में अन्तर है। 'उत्पत्ति' में उसके पहले कुछ भी कल्पना में नहीं आता, जब कि 'उत्पाद' में उसके पूर्व और कुछ था—यह स्पष्ट अर्थ है।

इसी तरह 'लय' शब्द में 'उसके बाद कुछ नहीं रहता' यह भाव आता है, जबकि 'व्यय' शब्द में एक अवस्था का नाश होने पर दूसरी अवस्था का आविष्करण सूचित करने वाला और इस प्रकार अवस्थान्तर प्राप्त होने पर भी उसके आधार-भूत मूल द्रव्य के कायम रहने का गुण प्रकट करने वाला स्पष्ट भाव और अर्थ है।

अग्निसंस्कार के द्वारा जब मानव-देह का लय अथवा नाश होता है तब जीवित शरीर में चैतन्य रूप जो आत्मा था वह और उसके चले जाने के बाद बाकी रहे हुए पुद्गल—ये दोनों किसी न किसी रूप में कायम रहते हैं। अतः 'व्यय' शब्द में भी संपूर्ण नाश का भाव नहीं, परन्तु आधारभूत द्रव्य के कायम रहने का भाव है। इसके मूल में भी सापेक्षता, अपेक्षा भाव—Relativity का सिद्धान्त ही काम करता है।

प्रथम त्रिपदी में 'स्थिति' शब्द का प्रयोग किया गया है। उसके अर्थ में तथा जैन तत्त्वज्ञानियों द्वारा व्यवहृत त्रिपदी के

‘ध्रौव्य’ शब्द के अर्थ में भी बड़ा अन्तर है। ‘स्थिति’ शब्द का व्यवहार में जो अर्थ किया जाता है वह है ‘जिस स्थिति में हो उसी स्थिति में रहना।’ परन्तु जगत की मानी हुई उत्पत्ति के बाद और माने हुए लय के पहले पहले जो स्थिति है—बीच की जो स्थिति है उसका अर्थ ‘वहती हुई स्थिति’ होता है। जब किसी वस्तु के सम्बन्ध में इस शब्द का उल्लेख किया जाय तब भी उसका अर्थ ‘वहती हुई स्थिति’ ही होना चाहिए।

यह तो हम जानते ही हैं कि प्रत्येक वस्तु की अवस्था निरन्तर बदलती ही रहती है। परिवर्तनशीलता का सिलसिला चलता ही रहता है। एक स्वरूप अदृश्य होने पर दूसरा प्रकट होता है। कोई एक ही स्वरूप दीर्घकाल पर्यन्त टिकता हुआ मालूम होता हो तो भी उनमें दिन-दिन प्रतिपल फेरफार होता ही रहता है।

इसका स्पष्ट अर्थ यह हुआ कि ‘स्थिति’ नहीं रहती, व्यय-इस्तेमाल—होता ही रहता है। रूपान्तरों के द्वारा विनाश-शीलता एवं नवीन नवीन स्वरूपशीलता का क्रम चलता ही रहता है। इसलिए जैन तत्त्ववेत्ताओं ने ‘स्थिति’ के स्थान पर ‘ध्रौव्य’ शब्द दिया है, क्योंकि प्रत्येक परिवर्तन में भी किसी स्थायी अंश की सापेक्षता (अपेक्षाभाव) अवश्य रहती है।

इस प्रकार ‘उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य’ में हम जिन तीन परिस्थितियों का दर्शन करते हैं, वे स्थितियाँ भी पृथक्-पृथक् भिन्न भिन्न या एक दूसरे से स्वतन्त्र नहीं हैं। ये तीनों एक ही वस्तु की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ ही हैं। इन तीनों अवस्थाओं का एक दूसरे से जो सम्बन्ध है वह सापेक्षता—अपेक्षाभाव पर निर्भर है।

वस्तु के प्रत्येक परिणामन में उसका द्रव्य अंश कायम रहता है, पूर्व-पर्याय का नाश होता है और उत्तर-पर्याय की उत्पत्ति होती है। वस्तु का जो द्रव्य अंश है वह ध्रुव (स्थायी) रहता है, और पर्याय अंश उत्पन्न नष्ट होता है (वनता-मिटता रहता है) अर्थात् मूल द्रव्य का ध्रौव्य है, और पूर्व पर्याय का नाश तथा उत्तर पर्याय की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार वस्तु मात्र में ये तीनों धर्म-उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य—अनादि अनन्त काल तक चलते रहते हैं। वस्तु का जो ध्रुव (स्थायी) अंश है वह 'नित्य' है और जो उत्पन्न तथा विनष्ट अंश है वह अनित्य है। इस तरह वस्तुमात्र कथञ्चित् नित्यानित्य-स्वरूप है—इस बात पर जैन दर्शनकार विशेष बल देते हैं। कोई वस्तु एकान्त नित्य हो ही नहीं सकती।

यहाँ शायद कोई यह प्रश्न पूछे कि “उत्पाद-व्यय तो पर्याय में होते हैं और ध्रौव्य द्रव्य में रहता है, तब भला उत्पाद व्यय ध्रौव्य एक ही वस्तु के तीन धर्म कैसे कहला सकते हैं ?

इसका उत्तर बिल्कुल स्पष्ट है। पर्याय वस्तु से भिन्न नहीं है, द्रव्य भी वस्तु से अलग नहीं है। वस्तु स्वयं द्रव्यरूप भी है और पर्याय रूप भी, अतएव ये तीनों धर्म एक ही वस्तु के हैं।

वस्तु मात्र के जो अनेक भिन्न-भिन्न अत-सिरे—हैं, उनमें कोई भी अत स्वतन्त्र नहीं है। ये सभी अन्त किसी न किसी अपेक्षा से एक दूसरे से सम्बन्ध रखते हैं। जब जैन दार्शनिक यह तथ्य नयदृष्टि से तथा सप्तभंगी के कोष्ठक के द्वारा समझते हैं तब उसके विरुद्ध सबसे बड़ा होहल्ला यह मचाया जाता है कि ‘यह बात अधूरी होने के अतिरिक्त इसमें अनिश्चितता है। ये दोनों आक्षेप, ये सब ववण्डर—भूठे हैं।

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने कोई वात अधूरी या अनिश्चित ढंग से नहीं कही है। उनकी किसी भी वात में कही भी अनिश्चितता नहीं है। इसके विपरीत उसमें स्पष्टतया निश्चितता ही रही हुई है।

‘ही’ और ‘भी’—ये दो शब्द हमारी भाषा में अनियंत्रित रूप से प्रयुक्त होते हैं। इन दोनों शब्दों का निश्चित अर्थ है। सप्तभंगी में ‘स्यादस्ति’ के साथ ‘एव’ शब्द है, जो एक निश्चितता प्रकट करता है। ‘एव’ अर्थात् ‘ही’। यह ‘ही’ शब्द जहाँ भी प्रयुक्त होता है वहाँ वह निश्चितता प्रकट करने और बल देने के लिए ही प्रयुक्त होता है।

‘स्यात्+अस्ति+एव’ इन शब्दों के मिलने से बनने वाले वाक्य से ‘अमुक वात है ही’ ऐसी निश्चितता ही प्रकट की जाती है। साथ ही ‘इसके सिवा और भी’ कुछ है। दूसरी ओर ‘भी’ लगा है। इस वात का भी ‘स्यात्’ शब्द से निश्चित उल्लेख होता है। ये दो शब्द ‘ही’ और ‘भी’ कोई अनिश्चय कोई सभाव्यता या कोई सदेह प्रकट नहीं करते। ये शब्द ‘किसी एक और दूसरे प्रकार का’ निश्चय प्रकट करते हैं। यदि यह वात अच्छी तरह समझ में आ जाय तो फिर सप्तभंगी विषयक समझ में कोई उलझन या भ्रान्ति नहीं रहेगी।

सप्तभंगी में जब ‘अपेक्षा’ की वात आती है तब वह भी एक निश्चित स्थिति है। यह ‘अपेक्षा’ शब्द अधूरे या अनिश्चित अर्थ में नहीं, बल्कि पूर्ण एव निश्चित अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है। ‘टोपा है’ और ‘टोपी नहीं है’ इन दो परस्पर विरोधी कथनों में यह अपेक्षाभाव निहित ही है। अतः भिन्न भिन्न अपेक्षाओं से भले ही भिन्न भिन्न वाते कही जायँ पर वे सब

वाले 'असदिग्ध' और 'निश्चित' हैं। छोटा बालक बड़ा हो गया, अब बचपन की टोपी मौजूद होते हुए भी टोपी के तौर पर उसे काम नहीं लग सकती, इसलिये 'टोपी नहीं है' यह भी सच ही है।

उसी तरह 'स्व' और 'पर' ये दोनों शब्द भी अनिश्चितता सूचित नहीं करते, निश्चितता ही सूचित करते हैं। उदाहरणार्थ जब हम घर में शाक सुधारने का चाकू या छूरी ढूँढते हैं, तब हमें चाकू है, अथवा 'चाकू नहीं है' ऐसे दो परस्पर विरोधी उत्तर मिलते हैं। ये दोनों निश्चित उत्तर हैं। जब चाकू है तब वह निश्चित उत्तर है और जब चाकू नहीं है तब वह भी निश्चित उत्तर है।

अब यो समझिये कि जब 'चाकू नहीं है' ऐसा जवाब मिला, तब एक चाकू तो घर में था। वह चाकू बच्चों के खेलने के लिये था और कुठित था। अतः वह अभीष्ट उपयोगी चाकू नहीं है। इसलिये जब यह कहा जाता है कि 'चाकू नहीं है' तब वह परद्रव्य, पर क्षेत्र, पर काल और पर भाव की अपेक्षा से कहा जाता है। चाकू के सिवा और अनेक वस्तुएँ घर में होती हुई भी 'स्वद्रव्य' रूप चाकू वहाँ नहीं है। दूसरे के घर में भले हो, पर हमारे घर में 'स्वक्षेत्र' में नहीं है। सुवह या कल था परन्तु अभी 'स्वकाल' में नहीं है। जो खिलौना बना पड़ा है वह कुठित है, तीक्ष्ण नहीं है, उसमें कुठितत्व परभाव है, इसलिए स्व-भाव में चाकू नहीं है।

अतः जब हम 'नहीं' कहते हैं, या 'है' कहते हैं तब वह निरपेक्ष, स्वतन्त्र या स्व-आधारित, कथन नहीं होता। वह कथन सापेक्ष, अपेक्षायुक्त, और सम्बन्ध रखने वाला Relative है।

हमारी समझ और बुद्धि में 'अपेक्षा' शब्द चामत्कारिक ढङ्ग से वृद्धि करता है। यदि हम इसकी अपेक्षा करें तो जहाँ के तहाँ रह जाएँगे, आगे बढ़ने के बदले पीछे रहते जाएँगे।

जैन नित्यज्ञान के 'अनेकान्तवाद' के सिद्धान्त में 'अपेक्षा-भाव, सापेक्षता' अत्यन्त सक्रिय-Active और महत्वपूर्ण important हिस्सा अदा करता है। जीवन के विविध क्षेत्रों में भी यदि हम अपेक्षा—सापेक्षता—को छोड़ दें तो अंधेरे में ही भटकना पड़े।

यह अपेक्षावाद या स्याद्वाद केवल अमुक प्रकार की चर्चा व्यवहार या बुद्धि की विगदता के लिए ही नहीं है, परन्तु वस्तुमात्र वास्तव में स्वयं जैसी अनेक धर्मत्मक है उसका वैसा ही दर्शन कराने वाला है। इससे ही वस्तु के समस्त स्वरूप समझे जा सकते हैं। इस प्रकार सापेक्षवाद या स्याद्वाद की दृष्टि वस्तु में कुछ नई सृष्टि नहीं करती, अथवा कोई आरोपण नहीं करती परन्तु मार्गदर्शक की तरह जो कुछ वस्तु में है उसे खोल कर दिखाती है। राम पिता भी है और पुत्र भी, यह भाव लव-कुश की तथा दशरथ की अपेक्षा से स्पष्ट होता है।

'सापेक्ष' शब्द का अर्थ, 'म+अपेक्षा—जिसमें अपेक्षा रही हुई है सो' होता है। मूलतः प्रधानता उसके अपेक्षा भाव की ही है। यह तथ्य और अपेक्षा शब्द का अर्थ अच्छी तरह समझ लेने पर 'सप्तभगी' को समझने में हमें बड़ी सरलता रहेगी, और किसी प्रकार की कठिनाई नहीं होगी।

चलिये, अब हम 'सप्तभगी' का विवेचन करेंगे।

सप्तभंगी

अब हम इस सप्त भंगी के जिन सात भंगों की जानकारी प्राप्त करेंगे उन्हें हम यहाँ एक ही वस्तु को सात भिन्न भिन्न रीतियों से जाँचने की कमीटी Test के तौर पर मान सकते हैं। मुवरण को परखने के लिए उसकी कसीटी करने का एक पत्थर होता है, जिसे स्वरणकार 'कमीटी' के नाम से पहचानता है। वस्तु को पहचानने, परखने और समझने के लिए जैन शास्त्रकारों ने 'सप्तभंगी' नामक सात 'कसीटी मिद्ध निर्णययन्त्र' बनाये हैं—Seven formulas for testing — निर्णय करने के लिए सात विधियाँ।

पहले मनुष्य को कुछ भी जानने की इच्छा (जिज्ञासा) होती है। जिज्ञासा का बीज है सशय। सशय सात प्रकार के होते हैं, अतः जिज्ञासा के भी सात प्रकार हुए। सशय अर्थात् एक प्रकार का प्रश्न और जिज्ञासा अर्थात् उसका उत्तर प्राप्त करने की क्रिया। सशय सात तो उनके उत्तर भी सात। आठवें प्रकार का सशय अभी तक कोई खोज नहीं सका है।

हम अपना घर बन्द कर, ताला लगा कर दूयात्रा करने के लिए सपरिवार दूसरे गाँव गये हैं। वहाँ समाचार मिलते हैं कि हमारे गाँव में चोरी का उपद्रव शुरू हुआ है। यह समाचार मिलते ही हम कुछ अस्वस्थता अनुभव करेंगे, और हमारे मन में अपने घर की सुरक्षितता के विषय में सशय पैदा होगा। इस सशय के सात प्रकारों की हम जाँच करें:—

- १) क्या मेरे घर में चोरी हुई है ?
- २) क्या चोरी नहीं हुई ?

- ३) चोरी हुई होगी, या नहीं हुई होगी ?
- ४) क्या कहा जा सकता है ?
- ५) हुई होगी, पर क्या कहा जा सकता है ?
- ६) नहीं हुई, पर क्या कहा जा सकता है ?
- ७) हुई है, नहीं हुई, पर क्या कहा जा सकता है ?

जैन दार्शनिक इन सात जिज्ञासाओं के लिए घड़े का उदाहरण लेकर प्रश्न पूछते हैं —

(१) क्या घड़ा है ? (२) क्या घड़ा नहीं है ? (३) क्या घड़ा है, और नहीं है ? (४) क्या घड़ा अवाच्य है ? (५) क्या घड़ा है और अवाच्य है ? (६) क्या घड़ा नहीं है और अवाच्य है, (७) क्या घड़ा है, नहीं है, और अवाच्य है ?

इन सात के अतिरिक्त आठवाँ प्रश्न कभी किसी को नहीं उपस्थित हुआ । आप प्रयत्न कर देखियेगा, यदि आप आठवाँ प्रश्न ढूँढ निकालेगे तो आपका नाम एक बड़े आविष्कारक के रूप में अमर हो जायगा । हमें तो विश्वास है कि इसके लिए प्रयत्न करना निरर्थक ही सिद्ध होगा । ये सात प्रकार के सशय और सात प्रकार की जिज्ञासाएँ जैन तत्त्ववेत्ताओं ने बताई हैं, इसीलिए सात है ऐसा नहीं । दर असल अभी तक आठवाँ प्रकार कोई बता नहीं सका है । अतः ये सात ही हैं, यह तथ्य स्वीकार करके ही हम आगे बढ़ेंगे ।

जब कोई व्यापारी पेढी (कपनी) किसी कार्य के लिए किसी सहायक (Assistant) की नियुक्ति करती है, तब उसे नियुक्तिपत्र देने से पहले-उसकी कसौटी करती है । जिस काम के लिए उसे नियुक्त करना हो उसके बारे में-उसका ज्ञान और

अनुभव उसकी प्रथम कसौटी है। उसके बाद वह व्यक्ति परिश्रमी है या नहीं, प्रामाणिक है या नहीं, विश्वासपात्र है या नहीं, तन्दुरुस्त है या नहीं, अच्छे खानदान का है या नहीं, उसके लिए योग्य सिफारिशें (References) हैं या नहीं, उसकी दाणी और लेखनशैली अच्छी है या नहीं और अन्त में वह दूसरों को प्रभावित कर सकता है या नहीं—आदि सारी बातों की पूरी जाँच करने के बाद ही उसकी नियुक्ति की जाती है। तदुपरांत इस बात का विचार भी किया जाता है कि वह व्यक्ति स्वभाव से झगडालू है या शान्त, मधुर और समाधानप्रिय है। इस प्रकार नियुक्ति करने के बाद भी उसे स्थायी पद देने से पहले तीन या छह महीने का प्रयोगात्मक समय (Probation Period) दिया जाता है। हाँ यदि वह ममेरा मौसेरा या चचेरा फुफेरा कोई सम्बन्धी हो तो बात और है।

इस प्रकार भिन्न भिन्न व्यक्तियों और वस्तुओं की परख करना एक सनातन व्यावहारिक सिद्धान्त है। जैन दार्शनिकों द्वारा निर्मित सप्तभगी भी इसी तरह की एक पद्धति—Formula—Group of formulas है।

इन बात कसौटियों पर चढाने के बाद जो निर्णय Solution Conclusion किया जाता है वह पूर्ण और विश्वासपात्र—Complete and Reliable ही होता है—इस विषय में फिर किसी शका के लिए कोई अवकाश नहीं रहता। इस पद्धति से निर्णय करने के बाद मनुष्य के मन पर कोई वोभ नहीं रहता। वह किसी प्रकार की चिन्ता किये बिना निश्चिन्त नीद ले सकता है।

इसके अतिरिक्त इस फॉर्मूला की विवेकता यह क वह संपूर्णतया बुद्धिगम्य—Completely rational है। इसमें ऐसा गूढ़, गहन या अगम्य कुछ भी नहीं जो समझ में न आ सके।

अच्छा तो अब हम सात भगो—कसौटी सिद्ध निर्णय-
त्रो की जाँच करे। कसौटी पर कसने के लिये किमी सुवर्ण-
युक्त वस्तु को आवश्यकता तो होती ही है, हमें भी यहाँ इसके
लिये किसी वस्तु की जरूरत होगी।

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने इसके लिए 'घट' अर्थात् 'घड़ा' चुना है
हम भी उसी से प्रारंभ करेंगे। यहाँ पहले निर्दिष्ट 'स्यात्' और
'एव' शब्दों का पूरा महत्त्व है अतः हम इन दोनों शब्दों को
साथ लेकर ही आगे बढ़ेंगे।

कसौटी १—स्यादस्त्येव घट ।

इस वाक्य को भली भाँति समझने के लिए हम सधियों
का विग्रह कर लेते हैं—स्यात्+अस्ति+एव घट । इसका
अर्थ हुआ—कथञ्चित् घड़ा है ही। यहाँ हमने 'स्यात्' शब्द
प्रयुक्त किया है। इसका अर्थ तो हम पिछले पृष्ठों में समझ
चुके हैं। यह वाक्य हमें बताता है कि 'अमुक अपेक्षा से घड़ा है
ही।' साथ ही साथ दूसरी किन्हीं अपेक्षाओं की गर्भित सूचना
भी देता है।

पहले हम जिन चार आधारों की चर्चा कर चुके हैं उनमें
'स्व' शब्द जोड़ कर हमें यह निश्चित करने में कोई कठिनाई
नहीं होती कि 'स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल और स्व-भाव की
अपेक्षा से घड़ा है।' 'यह घड़ा है ही' यह एक निश्चित बात
हो गई। अब हम यह समझेंगे कि उक्त चार अपेक्षाएँ घड़े
को किस तरह लागू होती हैं।

- १) द्रव्य की अपेक्षा से घडा मिट्टी का है । मिट्टी घडे का अपना—स्वद्रव्य है ।
- २) क्षेत्र की अपेक्षा से घडा बाहर के खड मे है । यह उसका स्वस्थल हुआ ।
- ३) काल की अपेक्षा से घडा कार्तिक मास मे है । यह उसका स्वकाल हुआ ।
- ४) भाव की अपेक्षा से घडा लाल रग का है । यह उसका स्वभाव हुआ ।

इस घडे के साथ साथ हम एक फूलदान (Flower vase) भी लेते है । यह फूलदान पीतल का बना है । जब उसमे फूल डाल कर उसे मेज पर रखते है तब वह फूलदान बन जाता है । फूल निकाल कर उसमे हम मूँग भर दे तो वह एक सामान्य बर्तन बन जाता है । अब हम उसे अपेक्षा—चतुष्टय से जाँचे ।

- १) फूलदान का स्व-द्रव्य 'पीतल की धातु' है ।
- २) फूलदान का स्व-क्षेत्र दीवानखाना है ।
- ३) फूलदान का स्व-काल उसमे जितने समय तक फूल रहते है वह समय है ।
- ४) फूलदान का स्व-भाव दीवानखाने की शोभा मे वृद्धि करना है ।

उसे हम 'फूलदान है' ऐसा कहते है क्योकि वह ऊपर बताई हुई चारो अपेक्षाएँ पूर्ण करता है । इस प्रकार उक्त-घडे के सम्बन्ध मे तथा इस फूलदान के सम्बन्ध मे प्रथम भग द्वारा इन चारो अपेक्षाओ के अधीत यह निर्णय हुआ कि वह 'है ही ।'

यह निर्णय करने में उक्त 'स्यात्' शब्द के प्रयोग से घड़े में तथा फूलदान में रहा हुआ अपेक्षाभाव सूचित हुआ, और 'एव' शब्द से इस कथन में निश्चित भाव आया। इस रीति से निर्णय करने में हम उचित मार्ग पर (On right path) हैं।

अर्थात् इस प्रथम कसौटी ने हमें एक निर्णय प्रदान किया कि "घड़ा है।"

कसौटी २—स्यान्नास्त्येव घट ।

सधियों का विग्रह करने पर यह वाक्य यों पढ़ा जाएगा—
स्यात्+न+अस्ति+एव घट । इसका अर्थ हुआ—
'कथंचित् घड़ा नहीं ही है।'

ऊपर पहली कसौटी में स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल, और स्व-भाव की अपेक्षा से 'घड़ा है ही' ऐसा निर्णय करने के बाद हम विचार करने लगे कि, 'तब क्या घड़ा नहीं भी है सही।' ऐसा अन्य भी कोई निर्णय लिया जा सकता है क्या? दूसरे प्रकार की जिज्ञासा के द्वारा जाँचने पर इस दूसरे भग से हमें यह ज्ञात हुआ कि घड़ा जो है सो 'स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की अपेक्षा से है। परन्तु वही घड़ा परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव की अपेक्षा से नहीं है। अर्थात् पूर्वोक्त घड़ा है सही पर वह ताँबे का नहीं है, अन्दर के खंड में नहीं है, अगहन महीने में नहीं है, लाल रंग का नहीं है।

उपर्युक्त फूलदान भी इसी तरह 'नहीं है' ऐसा निश्चित होगा। 'स्व' की अपेक्षा से जो था, सो पर द्रव्य, पर क्षेत्र, पर काल और पर भाव की अपेक्षा से नहीं ही है ऐसा कहने में कोई उलझन नहीं है। इनमें से एक ही अपेक्षा का उपयोग करते हुए उसमें से फूल निकाल कर मूग भर दिये जायें

तो—वह फूलदान मिट जाता है। तिस पर भी हम तो इन चारों अपेक्षाओं को साथ रख कर ही निर्णय करते हैं कि 'फूलदान नहीं है।'

इस सब पर भली भाँति विचार करने पर हमें स्पष्टतया समझ में आया कि 'स्व' की अपेक्षा से घडा था—वह 'पर' की अपेक्षा से नहीं रहता। फूलदान का अस्तित्व भी 'स्व' की अपेक्षा पर निर्भर था और 'पर' की अपेक्षा से विचार करने पर वह 'नास्तित्व' बन गया।

यह दूसरी कसौटी हमसे कहती है कि —

- १) ताँबे की धातु (पर द्रव्य) की अपेक्षा से घडा नहीं है।
- २) अदर के खड (पर क्षेत्र) की अपेक्षा से घडा नहीं है।
- ३) अगहन महीने (परकाल) की अपेक्षा से घडा नहीं है।
- ४) हरे रंग (पर भाव) की अपेक्षा से घडा नहीं है।

इसी तरह से उक्त फूलदान भी मिट्टी का नहीं है दीवान-खाने के बाहर नहीं है, उसमें जिस समय फूल न हो उस समय नहीं है, और जब दीवानखाने की शोभा में वृद्धि नहीं करता तब भी नहीं है।

इस प्रकार इस दूसरी कसौटी के द्वारा परखने पर हमें मालूम हुआ कि घडा और फूलदान नहीं है। जहाँ तक इस कसौटी (भग) का संबंध है, यह एक निश्चित बात हो गई। 'स्यात्' शब्द इस दूसरे भग में भी इस निर्णय की सापेक्षता सूचित करता है, और 'एव' शब्द निश्चित-भाव प्रकट करता है।

उन दो प्रकार की जिज्ञासाओं को मनुष्ट करने पर हमें फिर तीसरी जिज्ञासा जागृत होती है कि, 'तब क्या घटा उभय स्वरूप है।' इनका उत्तर देने के लिए तीसरा भग तैयार हो गया है। उसे हाथ में लेने के पूर्व मुविधा के लिए हम अपेक्षा से सम्बन्धित अपने शब्दप्रयोगों का एक 'संग्रह' बना ले। द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव—इन चार शब्दों के बदले हम 'चतुष्टय' शब्द प्रयुक्त करेंगे। उनमें आवश्यकतानुसार 'स्व' और 'पर' जोड़ कर हम 'स्वचतुष्टय' तथा 'परचतुष्टय' शब्दों का प्रयोग करेंगे। अब देखिये तीसरी जिज्ञासा का उत्तर यह है—

कसौटी ३—स्यादस्तिनारित चैव घट ।

अब, उसको सधियों का विग्रह करें—

स्यात्+अस्ति+न+अस्ति+च+एव घट । इसका अर्थ हुआ—'कथंचित् घटा है ही और कथंचित् नहीं ही है।'

हमारी बुद्धि तीसरी कसौटी अब यहाँ से पुरु होती है।

प्रथम दो भगों में हमें ज्ञान हुआ कि घटा है और घटा नहीं है। उन वक्त तो हमने समझ लिया कि ठीक है भाई, घटा जहाँ है वहाँ है और जहाँ नहीं है वहाँ नहीं है। परन्तु इस तीसरे भग में तो 'है और नहीं हैं' ऐसी एक संयुक्त बात कही गई है। यह फिर क्या है? है, तो है, नहीं है, तो नहीं है। तब फिर यहाँ 'है और नहीं है' ऐसी सदिग्ध बात करने की क्या आवश्यकता है?

सबसे पहले तो हम यह समझ ले कि इस ज्ञानयुक्त मनोरजन सी प्रतीत होने वाली बात में कोई अनिश्चितता या सदिग्धता नहीं है।

यह बात पहले और दूसरे भग के योगफल जैसी प्रतीत होती है, परन्तु यह योगफल नहीं है। यह एक 'तीसरी' निश्चित बात है।'

यहाँ हम पहले समझी हुई एक बात को याद कर ले। 'परस्पर विरोधी फिर भी सम्बन्धित अनेक गुण धर्म एक ही वस्तु में निहित हैं।' यह बात पहले कही जा चुकी है।

यह तीसरा भग यहाँ एक ऐसी बात कहता है जो पहले और दूसरे भग में नहीं कही गई। वस्तु के जो भिन्न भिन्न स्वरूप होते हैं वे अलग अलग स्वरूपों के समूह या योगफल की तरह नहीं होते, स्वतन्त्र होते हैं, यह बात हम अनुभव से जानते हैं। कदाचित् योगफल हो तो भी उसका स्वरूप अलग ही होता है।

किन्हीं दो रंगों के मेल से जब तीसरा रंग बनता है तब हम उसे 'दो रंगों के मिश्रण' के नाम से न पुकार कर तीसरे ही नाम से पुकारते हैं। यह तो सब के अनुभव की बात है। इसी तरह स्वचतुष्टय की अपेक्षा से 'है' और परचतुष्टय की अपेक्षा से 'नहीं है'—इन दोनों को एकत्रित करके जब हम 'है और नहीं है' ऐसी तीसरी बात कहते हैं तब वह योगफल न रह कर तीसरी एक निश्चित बात बन जाती है। 'है' का अस्तित्व और 'नहीं है' का नास्तित्व—इन दोनों के स्थान पर 'है और नहीं है' ऐसे तीसरे निर्णय का अस्तित्व यहाँ प्रकट होता है।

इस तथ्य को भलीभाँति समझने के लिए 'शराव' का 'उदाहरण' लेते हैं। हमें शराव के विषय में भिन्न भिन्न मतव्य मिलेंगे।

हम शराब वन्दी-विभाग के अधिकारी से पूछेंगे तो वह कहेगा, “शराब उपयोगी नहीं है।”

शराब का नियमित उपयोग करने वाले से पूछें तो वह कहेगा कि शराब उपयोगी है।

डाक्टर से पूछें तो उत्तर मिलेगा, “शराब उपयोगी है और नहीं है।”

यदि डाक्टर से हम फिर पूछें तो वह स्पष्टीकरण करेगा कि औषधि के रूप में शराब उपयोगी है और पीने की आदत के तौर पर उपयोगी नहीं है क्योंकि हानिकारक है।

ये तीनों मन्तव्य भिन्न भिन्न अपेक्षाओं पर आधारित हैं। फिर ये तीनों स्वतन्त्र मन्तव्य हैं। बात समझ में आ गई न ?

और अच्छी तरह से समझने के लिए हम कहेंगे कि प्रथम भग में हमें श्री ‘स्वचतुष्टय’ की ओर से एक निश्चित उत्तर मिला। दूसरे भग में हमें श्री ‘परचतुष्टय’ की ओर से दूसरा निश्चित उत्तर मिला। अन्त में इस तीसरे भग में ‘स्वचतुष्टय परचतुष्टय एण्ड कम्पनी’ की ओर से तीसरी निश्चित राय मिली।

हम हीरे का दृष्टान्त लें। एक हीरा ‘आसमानी भाई वाला सफेद’ (Bluish White) है और दूसरा लाल भाई वाला सफेद (Reddish White) है। इन दोनों के क्रमशः ‘आसमानी और सफेद’ तथा ‘लाल और सफेद’ ये दोनों रंग होते हुए भी प्रत्येक के लिए एक तीसरा निश्चित शब्द प्रयुक्त होता है और उससे पहले के वनिस्वत तीसरी ही वस्तु का बोध होता है। उसी तरह यह ‘है और नहीं है’ भी (१) ‘है’ तथा (२) ‘नहीं है’—इन दोनों से अलग तीसरी ही बात हमें कह जाता है।

जैसे घड़े के विषय में वैसे ही फूलदान के विषय में भी इस तीसरे भग के अनुसार निश्चित हो गया कि 'फूलदान है और नहीं है।' अब यह पूर्णतया समझ में आगया होगा कि इस तीसरे कथन में किसी प्रकार की अनिश्चितता या सदिग्धता नहीं है।

यह तीसरी कसौटी वस्तु का तीसरा स्वरूप समझने के लिए है। यह कथन सापेक्ष है। जो लोग इस बात को अच्छी तरह समझ लेंगे उन्हें इसकी समझ के विषय में कोई भ्रान्ति नहीं रहेगी।

इस प्रकार घड़ा और फूलदान 'है और नहीं है' इस बात की समझ प्राप्त करके आगे बढ़ने से पहले पुन इतना याद कर ले कि इस तीसरी निश्चित बात में भी 'स्यात्' शब्द होने से स्वचतुष्टय और परचतुष्टय की मर्यादाएँ और अपेक्षाएँ क्रमशः स्वस्थान में हैं ही। यह शब्द अपने ढंग से तृतीय भग में भाँ अन्य अपेक्षाओं का गर्भित सकेत तो करता ही है।

फिर भी इस तीसरी बात में कुछ भी सशय या अनिश्चय नहीं है। इसके विपरीत, यह हमें वस्तु को समझने की 'तीसरी दृष्टि' देती है।

इन तीन निर्णयों के बाद फिर चौथी जिज्ञासा प्रकट होती है जो हमें चौथे भग की ओर ले जाती है।

४ कसौटी—स्यादवक्तव्य एव घट ।

सधि अलग करने पर यह वाक्य यों पढ़ा जाएगा—
स्यात्+अवक्तव्य +एव घट । इसका अर्थ होता है —'कथञ्चित् घड़ा अवक्तव्य ही है।'।

अवक्तव्य अर्थात् 'जिसका वाणी या शब्दों द्वारा वर्णन ।

हो सके । हमें अपनी समझने की शक्ति की उत्कटता का असली उपयोग यहाँ करना है । पहले में कहा कि 'है', दूसरे में कहा कि 'नहीं' तीसरे में हमें ज्ञात हुआ है कि 'है और नहीं है ।' ये तीनों वाते तो हमारे दिमाग में आ गईं परन्तु यह 'अवक्तव्य' क्या है ? घड़े का वर्णन क्यों नहीं हो सकता ?

इस बात को समझना कोई कठिन नहीं है । हमें अपनी रोजाना जिन्दगी में इस प्रकार का शब्दप्रयोग कई बार होता दिखाई देता है ।

उदाहरणार्थ—किसी के अत्यधिक उपकार के भार से दबा हुआ कोई व्यक्ति मुँह से बोल कर या लिखित रूप से ऐसा शब्दप्रयोग करता है, "मेरे पास अपनी भावना का पूर्णतया वर्णन करने के लिए शब्द नहीं है ।" इसी तरह किसी भी प्रकार की भावना जब अत्यधिक बढ़ जाती है तब कुछ लोग ऐसा कहते भी सुने गये हैं, "मेरे दिल में क्या क्या है, उसका वर्णन करने में असमर्थ हूँ ।

अंग्रेजी भाषा में इस आशय की शब्दावलि देखने को मिलती है—I have no words to express—I am unable to express my gratitude ! मेरे पास इसे व्यक्त करने के लिए शब्द नहीं है—मैं अपनी कृतज्ञता व्यक्त करने में असमर्थ हूँ ।

इस प्रकार के वाक्यों का प्रयोग करने वाले लोगों को अपनी भावनाओं की जानकारी तो होती है । वे नासमझ तो नहीं होते, यह बात तो सभी समझ सकेंगे, परन्तु उनकी बात व्यक्त करने के लिए निश्चित शब्द नहीं मिलते, इसलिए वे इस प्रकार के वाक्य बोलते हैं ।

पहले तीन भगो मे घडे के विषय मे क्रमशः कथन आया । एक मे हमने घडे का अस्तित्व स्वीकार किया । दूसरे मे उसका 'अभाव—न होना' स्वीकार किया । तीसरे मे 'अस्तित्व और अभाव' विषयक एक निश्चित कथन हमने मजूर किया ।

तीसरे भग मे वस्तु के दोनो धर्मों का क्रमशः कथन है । परन्तु यदि कोई कहे कि दोनो का युगपद् कथन करो तो हमें कहना पड़ेगा कि 'ऐसे तो वह अवक्तव्य है ।' यदि कोई कहे कि 'है और नहीं है' यो नहीं वल्कि एक ही स्पष्ट वात इस चौथे भग से करो, तो हम कहेंगे कि एक ही साथ 'है और नहीं है' यह भाव प्रकट करने वाला कोई 'एक' शब्द भाषा मे नहीं है, इसलिये यह वात 'अवक्तव्य' है, इसका वर्णन नहीं किया जा सकता ।

जब हम किसी बीमार आदमी का हाल जानने के लिये जाते है तो वह सामान्यतया उत्तर देता है—'ठीक है, अच्छा है ।' परन्तु 'ठीक' और 'अच्छा' ये दोनो शब्द सापेक्ष है । 'कल से अच्छा पर बीमारी शुरू होने से पहले के स्वास्थ्य की अपेक्षा 'खराब' ये दोनो अर्थ उस उत्तर मे निहित है । जब हम उससे कहे कि 'भाई, तबीयत का ठीक ठीक स्पष्ट वर्णन करो' तब वह क्या जवाब देगा ? एक ही जवाब दे सकता है कि 'कुछ कहा नहीं जा सकता ।' यह जवाब अस्पष्ट नहीं है क्योंकि 'ऐसा या वैसे कुछ कह सकने की स्थिति मे नहीं हूँ' इस वाक्य मे भी एक स्पष्ट अर्थ है ही ।

युद्ध के मैदान मे, वैज्ञानिक प्रयोगशालाओ मे तथा न्यायालयो मे ऐसी परिस्थिति कई बार देखने जानने को मिलती है । वहाँ चलती हुई प्रवृत्तियों के परिणाम के विषय

मे पूछने पर हमे ऐसा जवाब मिलता है—'Cant say anything कुछ भी नहीं कहा जा सकता।' यह कोई अस्पष्ट जवाब नहीं है। यह परिस्थिति का सच्चा और स्पष्ट मूल्यांकन है।

इसी तरह से घडा 'अवक्तव्य' है ऐसा कहने में भी एक निश्चित और स्पष्ट अर्थ है। 'है और नहीं है' इस वाक्य में से 'और' शब्द को हटाकर हम परिस्थिति का वर्णन नहीं कर सकते।

यहाँ भी वही 'स्यात्' शब्द है। यह शब्द इस अभिप्राय के अतिरिक्त अन्य सापेक्ष सभावनाओं का उल्लेख करते हुए भी मूल कथन की निश्चितता को सुरक्षित रखता है। 'एव' शब्द कथन को संपूर्ण निश्चितता प्रदान करता है।

एक ही वस्तु को 'है' 'नहीं है' तथा 'है और नहीं है' इन तीनों दृष्टियों से एक साथ प्रस्तुत करने में जो कठिनाई है उसे यह चौथा भग एक शब्द 'अवक्तव्य' के द्वारा दूर करता है। इस बात को इस ढंग से प्रस्तुत करने में हम असत्य कथन करने से बच जाते हैं। इसके उपरांत एक सत्य कथन करने वाले के रूप में हम सम्मान भी प्राप्त कर लेते हैं। इस प्रकार यह चौथा भग हमारे सामने एक नया दृष्टिबिन्दु प्रस्तुत करता है—वस्तु को समझने की एक नई दृष्टि देता है।

वेदान्तमत में नेति नेति (न+इति)का जो विधान है, वह सप्तभगी के इस चौथे भग को समझने के लिए एक सामान्य दृष्टान्त का काम देता है। वर्णन करने के असामर्थ्य में से 'नेति नेति' (ऐसा नहीं, ऐसा नहीं)शब्द स्वतः प्रकट हुए हैं। ये शब्द बोलने वाला ब्रह्मा को समझने की अपनी अशक्ति की दृष्टि से ऐसा शब्दप्रयोग करता है। परन्तु वह ऐसा नहीं

कहता कि 'ब्रह्म कोई वस्तु नहीं है।' इसी तरह चौथे भग में 'अवक्तव्य' शब्द अमुक सापेक्षता का सूचक है और एक स्पष्ट विधान प्रस्तुत करता है।

अर्थात् चौथे भग द्वारा हमने यह निश्चित किया कि 'घडा तथा फूलदान अवक्तव्य है।' तत्त्वज्ञान में एव व्यवहार में दोनों में इस चौथे निर्णय का विशेष महत्त्व है।

हमारी चार प्रकार की जिज्ञासाएँ तृप्त हुईं। परन्तु पाँचवीं तो खड़ी ही है। चलिए, अब हम पंचम भग की ओर आगे बढ़ें।

कसौटी ५—स्यादस्त्येव स्यादववतव्यञ्चैव घट ।

इस वाक्य की सधियों का विग्रह करें—

स्यात्+अस्ति+एव, स्यात्+अवक्तव्य +च+एव घट ।

इसका अर्थ हुआ, कथञ्चित् घडा है ही, और कथञ्चित् घडा अवक्तव्य है ही।

इस पाँचवे भग में हमारे सामने एक नई ही—पाँचवीं—दृष्टि प्रस्तुत होती है। चौथे भग में हम सापेक्ष दृष्टि से 'अवक्तव्य' कह कर रुक गये थे। ऐसा कह कर हमने उसके अस्तित्व को अस्वीकार नहीं किया। यदि ऐसा करे तो 'स्यात्'शब्द निरर्थक हो जाय।

चौथे भग के द्वारा निर्णय करते समय हमारे सामने तीन कथन थे—(१) है, (२) नहीं है (३) है और नहीं है। इन तीनों के उपरान्त वस्तु की और एक स्वतन्त्र खासियत के आधार पर हमने 'अवक्तव्य' द्वारा चौथा स्वतन्त्र कथन किया था। यह चतुर्थ विधान स्पष्ट, बुद्धिगम्य और दिन व दिन के जीवन में प्रयुक्त वाक्य है, यह बात भी हमने स्वीकार की थी।

यहाँ हम एक नया स्वतन्त्र विधान इस पाँचवी कसौटी के आधार पर कर रहे हैं—‘है और अवच्छद्य है ।’

इसमें मे ‘अवच्छद्य’ को तो हम ठीक तरह से समझ चुके हैं । जिस वस्तु में दो परस्पर विरोधी गुण-धर्म हो उमे उन दोनों रूपों में एक ही बार में और एक ही रीति में नमभाया नहीं जा सकता । अब यह पाँचवाँ भंग वस्तु के अस्तित्व को स्वीकार कर के फिर ‘अवच्छद्य’ कहना है ।

यह पाँचवाँ भंग वस्तु के स्वचतुष्टय-अपेक्षित अस्तित्व को स्वीकार करता है, नाथ ही उसमें यह बात भी जोड़ देना है कि स्वतन्त्र परचतुष्टय तथा स्वतन्त्र स्व-पर-चतुष्टयद्वय की अपेक्षा को लक्ष्य में लेकर उनका वर्णन नहीं हो सकता ।

वस्तु के सभी धर्मों को स्पष्ट करने के लिए प्रथम चार भगों के द्वारा प्रस्तुत मन्तव्य पर्याप्त नहीं होने के कारण ही इस पाँचवें और इसके बाद के छठे तथा नानवे भगों की आवश्यकता उपस्थित हुई है ।

पहले के चार भग भली भाँति समझ में आ जाने के बाद इस पाँचवें भग की समझने में कोई कठिनाई नहीं होगी । ‘वस्तु है और अवच्छद्य है’ यह एक निश्चित बात उन कसौटी से सिद्ध होती है । इसे समझने के लिए एक उदाहरण लेते हैं—

‘कुआँ खोदने के लिए ऐसी जगह पसन्द की जाती है जिसके नीचे अधिक से अधिक निकट से पानी निकल सके । जमीन के नीचे पानी है यह एक निश्चित तथ्य (Matter of fact) है । फिर भी कुआँ खोदने के लिए पसन्द की हुई जगह के विषय में कोई निश्चयपूर्वक यह नहीं कह सकता कि वहाँ अवश्य निकट से पानी निकलेगा । इस अवसर पर यदि कोई

पूछे कि 'क्या यहाँ पानी है?' तो उसका क्या उत्तर हो सकता है? ऐसा स्पष्ट जवाब, जिसमे से असदिग्ध समझ प्राप्त हो सके, केवल इस वाक्य के द्वारा ही दिया जा सकता है—'है पर कुछ नहीं कहा जा सकता।'।

कुआँ खोद कर उसमे से पानी निकालने के वाद कोई नहीं पूछेगा "क्या यहाँ पानी है ? इसी तरह, जब यह पाँचवी कसौटी कहती है कि 'है और अवक्तव्य है' तो यह भी एक स्पष्ट और निश्चित बात है ।

यह पाँचवाँ कथन भी सापेक्ष है और अन्य अपेक्षाओं से होने वाली अन्य निश्चित बातों का अस्वीकार नहीं करता । यह पहले के चारों से एक विशिष्ट और नई बात हमारे सामने पेश करता है । एक बार फिर समझ ले कि स्वचतुष्टय की अपेक्षा से 'है' यह निश्चित बात करने के बाद, यह पाँचवाँ भग स्व-पर-चतुष्टयद्वय को ध्यान में रख कर एक साथ वर्णन नहीं हो सकता—ऐसी दूसरी निश्चित बात भी उसके (अस्तित्व के) साथ ही कहता है ।

इस तरह घड़ा और फूलदान—दोनों के बारे में, हम इस पाँचवी कसौटी के द्वारा बताये गये निर्णय से यह स्पष्ट कथन करते हैं कि 'है और अवक्तव्य है ।'

अब हम अपनी छोटी जिज्ञासा का उत्तर पाने के लिए छोटे भग की ओर बढ़ते हैं ।

कसौटी ६—स्यान्नास्त्येव स्यादवक्तव्यश्चैव घटः ।

सधियाँ छोड़ने पर यह वाक्य निम्नानुसार पढ़ा जाएगा—
स्यात् + न + अस्ति + एव, स्यात् + अवक्तव्य + च + एव घटः ।

डमका अर्थ होता है—‘कथञ्चित् घडा नहीं ही है और अथञ्चित् अवक्तव्य है ही ।’

हमने प्रथम कसौटी वाले ‘है ही’ शब्दावलि से प्रकट होने वाले अस्तित्व को तथा चौथे भग के ‘अवक्तव्य’ को साथ रख कर पाँचवे भग में पाँचवाँ कथन किया था । इस छठे भग में हम दूसरे भग में से ‘अभाव-नास्तित्व’ तथा चौथे भग में से ‘अवक्तव्य’ इन दो विधानों को एक साथ प्रस्तुत करते हैं । पाँचवे भग में हमारे सामने जिस तरह पहली और चौथी कसौटी के संयोजन से पाँचवाँ नया दृष्टिबिन्दु प्रस्तुत हुआ था, उसी तरह इन छठे भग में हम दूसरे और चौथे भग के संयोजन द्वारा एक नयी निश्चित परिस्थिति का दर्शन करते हैं ।

परचतुष्टय की अपेक्षा से घडा नहीं है यह बात निश्चय-पूर्वक सिद्ध होती है । परन्तु स्व-पर-चतुष्टयद्वय की अलग-अलग अपेक्षाओं से तथा ‘स्यात्’ शब्द के आधार से उसमें एक दूसरा निश्चित कथन भी जुड जाता है कि ‘घडा अवक्तव्य है ।’ अर्थात् इस छठे भग में एक स्वतन्त्र बात कही गई है कि ‘घडा नहीं है और अवक्तव्य है ।’

यहाँ पुन उपर्युक्त कुआँ खोदने का उदाहरण ले । किसी-किसी प्रदेश को ‘जल-हीन प्रदेश’ कहते हैं । बहुत गहराई तक खोदने पर भी वहाँ पानी नहीं निकलता । इसलिए कुआँ खोदने के बारे में उक्त प्रदेश की जलहीनता की अपेक्षा से यह निश्चित हुआ कि ‘इस जमीन के नीचे पानी है ही नहीं ।’

फिर भी जहाँ जमीन है वहाँ नीचे पानी है, यह तथ्य भी निश्चित है । इसलिये इस पर से हम दो तथ्य निकाल सकते हैं कि ‘यहाँ पानी होते हुए भी खोदने से प्राप्त नहीं हुआ ।

व्यावहारिक उपाय से पानी नहीं मिला इसलिए 'पानी नहीं है।' वैज्ञानिक मान्यतानुसार जमीन के नीचे पानी होता ही है, फिर भी यहाँ नहीं मिला। तो यह पानी क्यों नहीं मिला? फिर भी हम निश्चयपूर्वक यह कहने की स्थिति में नहीं हैं कि फिर से प्रयत्न करने पर अन्य किसी स्थान पर खुदाई करने पर, या बोरींग आदि भिन्न भिन्न उपायों से—इन सब भिन्न-भिन्न अपेक्षाओं के द्वारा भी पानी नहीं मिलेगा।

अतः इस जलहीन कहलाने वाले प्रदेश में 'पानी नहीं है और अवक्तव्य (कुछ नहीं कहा जा सकता) है'—ऐसी एक संपूर्ण बात कह कर हम परिस्थिति का समुचित चित्र प्रस्तुत कर सकेंगे। यह एक स्पष्ट और निश्चित बात हो गई।

पाँचवें भग की 'है और अवक्तव्य है' वाली बात के समान ही यह 'नहीं है और अवक्तव्य है' वाली नयी बात छठे भग में आई है। यह छठा नया दृष्टिबिन्दु दीपक की भाँति स्पष्ट है। सप्त-भगी की संपूर्ण श्रृंखला की यह एक अनिवार्य कड़ी है। इस तरह इस छठे भग के द्वारा हम यह स्वीकार कर लेते हैं कि —

'घडा और फूलदान नहीं है और अवक्तव्य है।'

अब सातवीं और अन्तिम जिज्ञासा का उत्तर प्राप्त करें।

कसौटी ७—स्यादस्ति नास्ति अवक्तव्यश्चैव घटः।

इसकी सधियों का विग्रह करें:—

स्यात्+अस्ति+न+अस्ति+अवक्तव्यः+च+ एव घटः।

इसका अर्थ है, 'कथञ्चित् घडा है, नहीं है और अवक्तव्य है ही।'।

पाँचवें भग में पहले और चौथे के संयोजन से एक नया

चित्र बना था। छठे भग में दूसरे और चौथे के संयोजन से हमें नया दृष्टिबिन्दु प्राप्त हुआ। अब इस सातवें भग में हम पहले, दूसरे और चौथे—इन तीनों को साथ रख कर यह अंतिम नया चित्र बनाते हैं।

पाचवें और छठे भग की तरह यह सातवाँ कथन भी एक स्वतन्त्र परिस्थिति है। यह भी निर्णयात्मक और निश्चित कथन है। इसमें तीन अलग अलग बातें होती हुई भी तीनों मिल कर हमारे सामने एक सम्पूर्ण बात प्रस्तुत करती हैं। पाँचवें और छठे भग को समझने के बाद इसे समझने में कोई कठिनाई नहीं होगी।

इस सातवीं कसौटी में स्वचतुष्टय, परचतुष्टय और इन दोनों अपेक्षाओं को एक साथ प्रयुक्त करने से उपस्थित होने वाली 'अवक्तव्यता' ये तीनों एकत्रित होकर हमारे सामने एक नया ही विशिष्ट चित्र प्रस्तुत करती हैं। जिस प्रकार इससे पहले के छह भगों में प्रकट हुई बातें—बताये गये निर्णय—एक दूसरे से भिन्न हैं उसी तरह यह सातवाँ चित्र भी इन छहों से भिन्न है। इससे हमें और एक नई ही समझ प्राप्त होती है। यह समझ पिछली छह प्रकार की समझ से भिन्न और विशिष्ट है।

'है, नहीं है और शब्दों में उसका वर्णन नहीं हो सकता' इस वाक्य में भी निश्चितता का सूचक 'एव' शब्द है ही।' फिर दूसरी अपेक्षाओं के द्वारा जो अन्य स्वरूप उस वस्तु में निश्चित तौर पर हैं, उनकी स्वीकृति सूचित करने वाला 'स्यात्' शब्द भी इसमें है। इस दृष्टि से यह सातवीं कसौटी हमारे सामने एक सातवाँ स्पष्ट और निश्चित चित्र पेश करती है।

अपेक्षा भेद से एक ही वस्तु का "होना, न होना और अवक्तव्य (वर्णनातीत) होना" एक सुन्दर और अद्भुत चित्र है, साथ ही बुद्धि-गम्य भी ।

यहाँ हम उपर्युक्त कुएँ और पानी की बात फिर याद करते हैं । एक कुएँ में पानी है, दूसरे में नहीं है । दोनों की खुदाई एक सी थी । जिस स्तर पर एक में पानी निकला उसी स्तर पर दूसरे में नहीं निकला ।

अब, जिस जमीन में ये दो कुएँ खोदे गये हैं, उसमें अमुक स्तर पर पानी नहीं है, अमुक स्तर पर पानी है, और एक ही स्तर पर एक कुएँ में पानी है और दूसरे में नहीं है । हम यह बात भी निश्चयपूर्वक कहने की स्थिति में नहीं है कि इस जमीन में दूसरे कुएँ खोदने पर, या जिस कुएँ में पानी नहीं निकला उसे अधिक गहरा खोदने पर पानी निकलेगा या नहीं ? यदि हम इस सम्पूर्ण परिस्थिति को पूर्णतया व्यक्त करना चाहे, बात जैसी है वैसी असदिग्धता-पूर्वक कहना चाहे तो हमारे लिए एक ही विकल्प बाकी रहता है और वह यह है कि 'पानी है, पानी नहीं है और कुछ कहा नहीं जा सकता' ऐसा उत्तर दे । 'क्या इस जमीन में पानी है ?' इस प्रश्न के उत्तर में यदि हम कहे कि 'है, नहीं है और अवक्तव्य है' तभी हमारा उत्तर यथार्थ और वास्तविक होगा ।

यह सप्तम कथन भी 'एव' शब्द के द्वारा निश्चित, तथा 'स्यात्' शब्द के द्वारा अन्य अपेक्षाओं के अधीन है, अतः इसे समझने में कोई कठिनाई नहीं होगी । वह भी एक सापेक्ष कथन है और इस प्रकार सत्य वचन है ।

व्यवहार में भी हमें इस प्रकार की परिस्थिति देखने को मिलती ही है। एक उदाहरण लेते हैं—

‘देवजी भाई नामक एक सज्जन को नागजी भाई नामक दूसरे सज्जन ने व्यापार के लिये अपनी पचास हजार रुपये की पूँजी उधार दी, और इस पूँजी से देवजी भाई ने व्यापार शुरू किया। व्यापार करते करते यह पूँजी सुरक्षित रहेगी, बढ़ेगी या नष्ट हो जाएगी, इसका निश्चित उत्तर तो कोई नहीं दे सकता।

‘अब, देवजी भाई के पास अपनी पूँजी नहीं थी अतः देवजी भाई पूँजीहीन है, और परायी पूँजी उनके पास आने से वे पूँजी वाले हैं, तथा उनके व्यापार का परिणाम भविष्यकाल की उनकी धीरज, चतुराई, उन्हें प्राप्त सहयोग तथा उनके प्रारब्ध-आदि अनेक अपेक्षाओं पर निर्भर होने के कारण आज यह नहीं बताया जा सकता कि यह पूँजी उनके पास सुरक्षित रहेगी या बढ़ेगी या नष्ट हो जायगी। इन परिस्थितियों में हमें एक सम्पूर्ण बात इस तरह ही कहनी पड़ेगी—“देवजी भाई के पास पूँजी है, नहीं है, और कुछ नहीं कहा जा सकता।” उनके पास से नागजी भाई कभी भी अपनी पूँजी वापस माँग सकते हैं—यह सभावना रूपी एक अपेक्षा भी इसमें निहित ही है।

अब, दूसरी ओर हम नागजी भाई की बात लें। पूँजी उनकी अपनी है, इसलिए ‘है’। उन्होंने पूँजी देवजी भाई को व्यापार करने के लिए दे दी है, इस कारण अब वह उनके पास नहीं है, अतः ‘नहीं है।’ देवजी भाई के पास यह पूँजी पुनः प्राप्त होगी या नहीं, यह बात तो देवजी भाई के व्यवसाय के प्रकार, विकास, सफलता-असफलता के अतिरिक्त उनकी

नीयत पर भी निर्भर है, अतः इन सब अपेक्षाओं के अधीन होने के कारण इस प्रश्न का स्पष्ट जवाब नहीं दिया जा सकता। अतएव नागजी भाई की पूँजी के विषय में पूछे जाने वाले प्रश्न के उत्तर में 'है, नहीं है, और अवक्तव्य है' ऐसी एक मात्र सम्पूर्ण बात यदि हम कहते हैं, तो वही पूर्णतया यथार्थ चित्र प्रस्तुत करेगी।

इस प्रकार भिन्न भिन्न अपेक्षाओं के कारण स्वचतुष्टय, परचतुष्टय तथा स्व-परचतुष्टय की युगपत् कथन से सवधित अपेक्षात्रयी के अधीन रह कर सातवे भग के द्वारा यही एक सम्पूर्ण और स्वतन्त्र बात कही जा सकती है कि "घडा तथा फूलदान है, नहीं है और अवक्तव्य है।"

सातवे भग में भी 'स्यात्' तथा 'एव' ये दोनों शब्द हैं, अतः सातवाँ कथन भी निश्चिन् और सापेक्ष है। यह हमारी सातवीं और अन्तिम जिज्ञासा का बहुत ही सुन्दर उत्तर है।

सातों कसौटियाँ एक साथ

ऊपर हमने सात भगों के द्वारा वस्तु के धर्म के विषय में सात भिन्न भिन्न निर्णय किये। ये सातों स्पष्ट, निश्चित और स्वतन्त्र होते हुए भी इनमें से प्रत्येक कथन में वस्तु का संपूर्ण चित्र नहीं है। इन सातों को यदि हम स्वतन्त्र रहने दें और प्रत्येक को यदि वस्तु का सम्पूर्ण चित्र मान लें तो हमारी यह मान्यता 'ऐकान्तिक' और अशुद्ध मानी जाएगी। यह सब वस्तु की अनेक धर्मात्मकता समझने के लिए हम उसे 'अनेकात' के द्वारा जाँच रहे थे। अतः संपूर्ण चित्र तो हमें तभी प्राप्त होगा जब सातों कसौटियों के द्वारा हमने जो अलग अलग स्वरूप देखे हैं

उन सबको हम एकत्रित कर दे, अन्यथा एकान्त निर्णय के कारण हम दोषी ठहरेगे ।

ये सातो निर्णय अपने अपने चतुष्टय में स्वतन्त्र होते हुए भी 'स्व' तथा 'पर' चतुष्टय की अपेक्षा से एक दूसरे के साथ सम्बन्धित तथा जुड़े हुए थे ही । इस महत्त्व की बात को हम भूल न जायें, सतत स्मरण रखें, इसी हेतु से इस फारमुला में 'स्यात्' शब्द प्रत्येक भग में रखा गया है ।

जब हम इन सातो स्वरूपों को समग्र रूप में देखेंगे तभी एक संपूर्ण चित्र तैयार होगा । परन्तु इस तरह संपूर्ण चित्र बनाने के बाद भी हम 'स्यात्' शब्द को विदा नहीं कर सकते । इसमें से यदि हम 'स्यात्' शब्द निकाल दें तो हम ऐसी भ्रांति में पड़ जाएंगे कि इस तरह बना हुआ संपूर्ण चित्र अन्य अग-उपागों से रहित है । इस प्रकार पुनः हम 'ऐकान्तिक निर्णय' के दोष में पड़ेंगे, क्योंकि स्यात्-पद के बिना तो यह अर्थ भी निकल सकता है एक समय 'अस्ति' है और भिन्न समय में 'नास्ति' है । स्यात्-पद की सहायता से, जिस समय 'अस्ति' है उसी समय 'नास्ति' है, यह बात समझाने वाले वास्तविक अनेकात से महान् लाभ प्राप्त होता है ।

इस दृष्टि से यहाँ जो 'स्यात्' शब्द लगा है वह हर हालत में अनिवार्य—Indispensable—है । यह एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण एवं सर्वदेशीय बात है । इसी कारण जैन तत्त्वज्ञान को 'स्याद्वाद' नाम दिया गया है । इसमें से यदि 'स्यात्' शब्द हटा दिया जाय तो शेष कुछ नहीं रहता है, यह बात सप्तभगी से विल्कुल स्पष्ट एवं निश्चित हो जाती है ।

यह बात भी अब अच्छी तरह समझ में आ गई होगी कि

सप्तभगी से सम्बन्धित 'है, नहीं है, है और नहीं है' आदि प्रथम दृष्टि में उलझी हुई प्रतीत होने वाली बातों में कोई उलझन या गड़बड़ी नहीं है। इसके अनुरूप कई दृष्टांत पेश किये जा सकते हैं।

'पोटेशियम सायनाइड' नामक एक पदार्थ है। वह एक घातक विष है। इसका एकाध कण भी मनुष्य के खून में मिलते ही उसके प्राण गरीर में से छटपटा छटपटा कर निकल जाते हैं। फिर भी इसके अनेक औद्योगिक (Industrial) उपयोग भी हैं। इलेक्ट्रोप्लेटिंग के उद्योग में इससे बनने वाले एक लवण (Salt) का उपयोग होता है। फोटोग्राफी के क्षेत्र में फिल्म की पट्टियाँ और प्लेटे धोने में भी इसके विलयन (Solution) का उपयोग होता है। इसके और भी कई उपकारक उपयोग हैं।

यह पोटेशियम सायनाइड वैज्ञानिकों के लिए एक बड़ी समस्या है। अभी तक वैज्ञानिक इसका हल नहीं खोज सके हैं। अभी तक समार को यह मालूम नहीं हो सका है कि इस पदार्थ का स्वाद कैसा है।

मनुष्य की जिज्ञासावृत्ति ने ज्ञानप्राप्ति के लिए जो भीरुरय पुरुषार्थ आरम्भ किया है, पोटेशियम सायनाइड का स्वाद उसका एक ज्वलन्त उदाहरण है। जगत को इसकी जानकारी देने के लिये आज तक कई वैज्ञानिकों ने स्वेच्छा से अपने प्राणों की बलि दे दी है। यह जानते हुए भी कि जीभ से इस जहर का सपर्क होते ही तात्कालिक मृत्यु हो जाती है, कितने ही वैज्ञानिकों ने इसका स्वाद मालूम करके दुनिया को उसकी जानकारी देने के लिए निष्फल पुरुषार्थ कर अपने प्राण

खो दिये हैं। दाहिने हाथ में पेसिल पकड़े, एक कागज पर 'पोटेसियम सायनाइड का स्वाद —' है, ऐसा वाक्य लिख कर उसमें रिक्त स्थान की पूर्ति करने के प्रयत्न में रहे हुए जोखिम को अच्छी तरह समझते हुए भी उक्त विष को जोभ पर रखने वाले और प्राणों की बलि चढ़ाने वाले वैज्ञानिकों की जिज्ञासा-वृत्ति कितनी उग्र, तीव्र और महान् होगी, इसकी कल्पना कोई भी कर सकता है ?

इस पदार्थ का स्वाद खट्टा, खारा, कड़ुआ, मीठा, तिक्त, आदि में से कोई एक होना चाहिए। इनमें से 'कोई' एक शब्द कागज पर लिखने में एकाध सेकण्ड भी शायद ही लगे। परन्तु यह जहर इतना घातक है कि वह किसी को ऐसा एक शब्द लिखने का मौका तक नहीं देता। इस काम के लिए किया गया किसी का भी प्रयत्न अभी तक सफल नहीं हुआ। जिस जिसने ऐसा प्रयत्न किया वह उसी क्षण मर गया और इस जहर के स्वाद की समस्या अभी तक हल हुए बिना ही पड़ी है।

पोटेसियम सायनाइड में कोई 'स्वाद है या नहीं' इस प्रश्न पर यदि हम सप्तभगी के उपयोग के द्वारा विचार करें तो उसके सातों पदों में इसका जवाब मिलेगा। इस बात पर तो सभी वैज्ञानिक सहमत हैं कि वह एक स्वादयुक्त पदार्थ है। परन्तु इसका स्वाद कैसा है इसका उत्तर अभी तक नहीं मिल सका है। इसलिए इस 'स्वाद' के लिए भी ऐसा निश्चित तौर पर कहा जा सकता है कि जीवन अनागक स्वाद 'नहीं है।' इस तरह यहाँ 'है' 'नहीं है' 'है और नहीं है' आदि सभी पदों का प्रयोग हो सकता है।

इस जहर के स्वाद को मालूम करने की और दुनिया को बतलाने की एक तीव्र उत्कण्ठा आज भी वैज्ञानिक जगत में जीवित है। इसके लिए अपने प्राणों का बलिदान करने वालों के आत्मा में रही हुई विश्वकल्याण की भावना ऐसी महान् और उदात्त है कि सभी को उसका ददन करने की इच्छा हो जाय। इस पर विचार करते हुए मन में एक ऐसा प्रश्न उठता है कि 'आत्मा के मूल स्वरूप-आत्मज्ञान-के स्वाद के विषय में भी ऐसी ही तीव्र जिज्ञासा और उसके लिए सर्वस्व का बलिदान करने की भावना इस विश्व में क्यों नहीं प्रकट होती ?' इसके लिए प्रबल पुरुषार्थ करने की अभिलाषा क्यों जाग्रत नहीं होती ? जिन्हें यह अभिलाषा जगी और जिन्होंने परम पुरुषार्थ किया वे तो पार हो गये और उनमें से जो तीर्थंकर भगवान् थे वे जगत के सर्वश्रेष्ठ उपकारी बन गये।

उपर्युक्त जहर का स्वाद जानने की बात तो केवल विज्ञान को तथा विज्ञान के द्वारा विश्व को एक गूढ़ रहस्य की जानकारी देने तक सीमित है, जब कि आत्मा के मूल स्वरूप को पहचानने में तो स्वकल्याण की एक बहुत बड़ी और आवश्यक बात भी है। सासारिक सुखों के प्रति उद्वेग धारण करके, प्राणि-मात्र के प्रति—जीव मात्र के प्रति—मैत्री और करुणा रखते हुए निर्लेप उपकार भाव धारण करके आत्मोद्धार का प्रबल पुरुषार्थ प्रारम्भ करने में तो अन्ततः आत्माका-हमारा अपना कल्याण है।

आत्मा की मुक्ति का मार्ग उपर्युक्त जहर के स्वाद के समान गूढ़ और रहस्यमय भी नहीं है। सर्वज्ञ भगवतो ने हमें यह मार्ग बता ही रखा है। उसका अनुसरण करने में कोई

कठिनाई नहीं है, और हो तो भी वह पोटेशियम सायनायड के समान प्राणघातक नहीं, प्राणोद्धारक है। उसका संपूर्णतः अनुमरण करने की निश्चय दृष्टि को ध्येय रूप में स्थापित करके यदि उसका अशत भी पालन करने का प्रारंभ किया जाय तो वह परम आनन्द और परम सुख का साधन बने। यदि हमारे भीतर यह जिज्ञासा जगे तो हमारा कल्याण हो जाय।

यदि हम सप्तभगी की इन सात जिज्ञासाओं को आत्मा की मुक्ति के साथ—अनन्त सुख की प्राप्ति के साथ जोड़ कर विचार करेंगे तो परमपद की प्राप्ति के मार्ग का एक ज्वलन्त चित्र हमारे सम्मुख प्रकट होगा। हम यह बात समझ जाएँगे कि किस प्रकार का जीवन जीने से हम अनन्त सुख के भोक्ता बन सकेंगे।

अब हम एक भला और सच्चा जीवन जीने की महत्त्व की और आवश्यक बात पर आ पहुँचे हैं। कुछ लोग पूछते हैं कि, 'सप्तभगी के बुद्धिप्रयोग से हमने एक वस्तु के सात भिन्न-भिन्न स्वरूप तो देखे, परन्तु उससे हमें लाभ क्या हुआ?' यह मान भी ले कि अनेकान्तवाद के तत्त्वज्ञान में स्यादवाद नामक प्रमाणभूत पद्धति, नय नामक विलक्षण व्याख्या और सप्तभगी नामक सुन्दर व्याकरण है, पर उससे हमें क्या लाभ?

उससे लाभ तो अमूल्य है। उसका वर्णन करने में पृष्ठों पर पृष्ठ रगे जा सकते हैं। यहाँ जो प्रश्न पूछा गया है वह आत्मलक्षी न होकर ससारलक्षी है। सासारिक सुखों की प्राप्ति में सप्तभगी उपयोगी है या नहीं? रोजाना के जीवन में उसकी जानकारी से कोई लाभ हो सकता है या नहीं? इन प्रश्नों के बुद्धिगम्य उत्तर माँगे जाते हैं। हम सब जानते हैं कि सुखी

जीवन जीने का छोटा सा ध्येय समस्त विश्व को अपने में समाकर बैठा है ।

तत्त्वज्ञान ने सद्विचार बतलाये हैं, और धर्म हमें उन सद्विचारों के अनुरूप अच्छे आचरणों की शिक्षा देता है । अच्छा जीवन जीने का प्रग्न इसके अन्तर्गत होने से बुद्धि के विषय में अनुपम और अद्भुत सप्तभंगी दिन व दिन के जीवन-व्यवहार में हमें किस प्रकार उपयोगी हो सकती है, यह समझना आवश्यक है ।

इस बात पर विचार करते समय 'स्यादवाद-समग्र' हमारे लिए अत्यन्त उपकारक है, यह तथ्य आ खड़ा होगा । फिर भी यह प्रकरण सप्तभंगी विषयक होने के कारण हम इस बात की पहले जाच करे कि हमें इसकी जानकारी से क्या व्यावहारिक लाभ होता है ।

इसके लिए 'वेरिस्टर चक्रवर्ती' नामक एक कल्पित पात्र लेकर अब हमारे सम्मुख एक नया प्रकरण आता है । चलिए उसका परिचय प्राप्त करें ।



वैरिस्टर चक्रवर्ती

हमने पिछले प्रकरण मे देखा कि 'सप्तभगी' एक विशिष्ट प्रकार की 'कसौटीमाला'—A chain of wonderful formulas—है। यह एक सिद्ध पद्धति—proved Method (केवल Proved ही नहीं, Approved भी) है, सिद्ध के उपरान्त स्वीकृत भी है। उसमे कुछ भी सदिग्ध नहीं, कुछ भी अस्पष्ट नहीं, कुछ भी अनिश्चित नहीं है।

इसका उपयोग करके एक ही वस्तु को हमने सात भिन्न-भिन्न रीतियो से पिछले प्रकरण मे जाँच लिया। उसमे घडा और फूलदान इन दो वस्तुओ को माध्यम बना कर हमने सप्त-भगी का वर्णन किया था। यदि हम इस तरह सात भिन्न २ रीतियो से विचार करने लगे तो यह बात भी निश्चित है कि हमे उससे अपने रोजाना जीवन मे व्यवहार के आचरण का निर्णय करने मे भी बहुत सहायता मिल सकती है। यहाँ हम एक और दृष्टान्त का सहारा लेते है जिससे इस प्रकार मिलने वालो सहायता का हमे स्पष्ट दर्शन हो जाय।

इस हेतु से हम 'वैरिस्टर चक्रवर्ती' नामक एक कल्पित पात्र की सृष्टि करते है। यह नाम यहाँ एक कल्पित पात्र का है। यहाँ जो कुछ लिखा जा रहा है उसका किसी भी जीवित व्यक्ति के साथ, भूत, भविष्य या वर्तमान के ऐसे किसी नाम के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है—इतनी स्पष्टता करके अब हम आगे बढ़ेंगे।

इन वैरिस्टर साहब मे एक विशेष प्रकार का सद्गुण है। यह गुण है उनकी उदारता।

‘उदारता’ आत्मा का एक गुण है। द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव में से आत्मा को यदि हम द्रव्य मान कर, उदारता का विचार करें तो उदारता गुण ‘भाव की अपेक्षा में आना है।’ उदारता कोई द्रव्य नहीं है, आत्मा के स्वगुण का—स्वभाव का एक अंग है।

इसके वावजूद उदाहरण के तौर पर वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता को हम एक ‘वस्तु’ मान कर चलेंगे। हम यह प्रयोग सप्तभगी की व्यावहारिक उपयोगिता समझने के लिए कर रहे हैं। इसके लिए हम पहला वाक्य यो बनाते हैं—‘वैरिस्टर चक्रवर्ती उदार है।’

अब हम ‘वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता के लिए द्रव्य क्षेत्र, काल और भाव की चार अपेक्षाएँ निश्चित करते हैं।

द्रव्य—वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता के लिए द्रव्य, उनके पास समय समय पर (अतिरिक्त) बचे रहने वाले पैसे अर्थात् धन रूपी द्रव्य है। जब उनके पास धन (अतिरिक्त) बचा हुआ पड़ा हो तब उनकी उदारता रूपी वस्तु क्रियाशील बनती है।

क्षेत्र—वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता का क्षेत्र उनकी जाति है। परन्तु इस जाति में भी जो गरीब वर्ग है उस क्षेत्र में ही उनकी उदारता प्रकट होती है, अन्यथा नहीं।

काल—वैरिस्टर चक्रवर्ती सुबह नित्यकर्म से मुक्त हो कर अपने मक्किलो से मिलने तथा कोर्ट-सम्बन्धी कार्य की तैयारी करने में समय बिताते हैं। दिन के समय वे कोर्ट में मुकदमे लड़ने में व्यस्त रहते हैं। शाम को कभी-कभी क्लब में जाकर कुछ देर ब्रिज खेलते हैं। इस बीच कभी-कभी

वे व्हिस्की के दो चार पैंग भी चढा जाते है । रविवार तथा छुट्टी के दिन वे घर पर ही रहते है । अत उनकी उदारता का काल वह समय है जब कि वे काम मे लगे हुए न हो; क्लव मे न गये हो, नशा किये हुए न हो । इस प्रकार जब वे फुरसत मे होते है तब अपनी उदारता को क्रियाशील बनाते है, अर्थात् उनकी उदारता के लिए काल की अपेक्षा है उनकी फुरसत का समय ।

भाव —वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता के लिए भाव उनका 'शिक्षा-प्रेम' है । शिक्षा के सिवा अन्य किसी क्षेत्र मे वे एक पाई भी खर्चने को तैयार नहीं है । यहाँ तक कि यदि कोई मनुष्य भूख से मर जाता हो तो भी वे अपनी जेब मे से एक पाई भी नहीं निकालते । शिक्षा को छोड़कर बाकी सभी विषयो मे वे विलकुल अनुदार है । शिक्षा-सबधी सभी वावतो मे वे छूट से पैसे खर्च करने को तैयार रहते है ।

इस तरह, वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता के लिए द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की उपर्युक्त चार अपेक्षाएँ हुई ।

संक्षेप मे—वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता के लिए पैसे 'द्रव्य' है । उनके गरीब जातिजन 'क्षेत्र' है, उनका फुरसत का और विना नशे का समय 'काल' है, और उनका शिक्षा-प्रेम 'भाव' है । ये चारो मिलकर उनके स्वद्रव्य, स्व-क्षेत्र, स्व-काल तथा स्व-भाव रूपी स्वचतुष्टय हुए ।

इसी तरह उनके पास पैसे जब बचे हुए (अतिरिक्त) न हो तब वह 'पर-द्रव्य' है । उनके गरीब जातिजनो को छोड़ कर बाकी सब लोग 'पर क्षेत्र' है, जब वे काम मे हो, या नशे मे हो वह समय 'पर-काल' है और शिक्षण को छोड़कर बाकी सब विषय 'पर-भाव' है । यह उनका पर चतुष्टय—

अर्थात् उदारता के लिए 'पर-द्रव्य, पर-क्षेत्र, पर-काल, और पर-भाव—हुआ ।

इस तरह ऊपर दिये गये स्वचतुष्टय की अपेक्षा से वैरिस्टर चक्रवर्ती उदार है और पर-चतुष्टय की अपेक्षा से वैरिस्टर चक्रवर्ती उदार नहीं है । अब हम इस उदारता-रूप वस्तु को सप्तभगी के सात पदों के अनुसार परखें ।

प्रथम भग —वैरिस्टर चक्रवर्ती उदार 'है' ।

दूसरा भग —वैरिस्टर चक्रवर्ती उदार 'नहीं है' ।

तीसरा भग —वैरिस्टर चक्रवर्ती उदार 'हैं और नहीं हैं' ।

चौथा भग —वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता 'अवक्तव्य है' ।

पाँचवा भग—वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता 'है और अव-क्तव्य है' ।

छठा भग—वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता 'नहीं है और अवक्तव्य है' ।

सातवाँ भग.—वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता 'है नहीं है और अवक्तव्य है ।'

हमें यह मान कर ही चलना है कि इन सातों पदों में हमारे पूर्व परिचित दो शब्द 'स्यात्' और 'एव' हैं ही । अतः ऊपर के सातों कथन सापेक्ष और निश्चित हैं ।

अब हम इस बात की जाँच करेंगे कि व्यवहार में वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता उपर्युक्त सात पदों की सात अलग अलग दृष्टियों से क्या काम करती है ? इस जाँच के हेतु हम 'चतुर्भुज' तथा 'गगाधर' नामक दो सज्जनो को इस 'सप्त-भगी-समारम्भ' में दाखिल करते हैं ।

ये दोनों सज्जन वैरिस्टर साहव की उदारता का लाभ

उठाने वाले उम्मीदवार है। ये दोनों आकर पूछते हैं कि 'क्या बैरिस्टर साहब की उदारता का लाभ मिलेगा ?'

इन दोनों सज्जनो में से चतुर्भुज भाई बैरिस्टर साहब की ज्ञाति के सदस्य हैं। स्वचतुष्टय में से एक अपेक्षा-स्वक्षेत्र की अपेक्षा को ध्यान में लेकर हम उनसे कह देंगे कि 'बैरिस्टर की उदारता का लाभ आपको मिलेगा।' यहाँ प्रथम भग की अपेक्षा से निश्चित हुआ कि 'बैरिस्टर साहब उदार है।'।

श्री गगाधर बैरिस्टर की ज्ञाति के सदस्य नहीं है। उदारता के लिए यह पर-क्षेत्र होने के कारण, इस पर-क्षेत्र की अपेक्षा से गगाधर भाई से तो हम कह देंगे कि 'बैरिस्टर साहब उदार नहीं है।'।

पहले और दूसरे भंग के अनुसार हमने जो दोनों बातें कही, उनसे पहले आये हुए चतुर्भुज भाई को आशा बन्धने के कारण वे हमारे पास बैठते हैं। प्रथम भग से उन्हें यह लाभ हुआ, 'आशा बँधी।' दूसरे भग से जवाब मिलने से श्री गगाधर भाई वहाँ से चले जाते हैं। उन्हें यह लाभ हुआ कि बैरिस्टर की उदारता उसके लिये नहीं ही है ऐसा निश्चित उत्तर मिलने के कारण वे झूठी आशा रख कर व्यर्थ हैरान होने से बच गये।

चतुर्भुज भाई यह जानकर खुश होते हैं कि 'गगाधर भाई चले गये और अब मैं ही एक उम्मीदवार बाकी रहा हूँ। उन्हें ऐसी आशा बँधी है कि लाभ होगा, फिर भी अधिक निश्चित करने के लिये वे फिर से पूछते हैं, "बैरिस्टर साहब की उदारता का लाभ, मैं उनका ज्ञातिजन हूँ, इसलिये मिलेगा

तो सही । क्या मुझे यह लाभ अवश्य मिलेगा ? क्या वैरिस्टर साहब सचमुच उदार हैं ?”

इस प्रश्न का हम क्या जवाब देंगे ? वैरिस्टर चक्रवर्ती के स्वक्षेत्र की अपेक्षा से वे चतुर्भुज भाई के लिए अवश्य ही उदार हैं । परन्तु हमें यह पता नहीं है कि ये सज्जन अन्य सभी अपेक्षाओं को पूर्ण करते हैं या नहीं । अतः यदि हम उन्हें एक ही वाक्य में स्पष्ट जवाब देना चाहें तो हम उनसे कहेंगे कि—

‘वैरिस्टर साहब उदार हैं और नहीं हैं ।’

ऐसा परस्पर विरोधी उत्तर सुनकर चतुर्भुज भाई हमसे इसका स्पष्टीकरण मांगते हैं, तब हम उनसे कहते हैं कि वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता सर्वकाल में सर्वक्षेत्र में तथा सर्वभाव से कार्य नहीं करती, प्रकट नहीं होती । उसके लिये शर्तें (अपेक्षाएँ) हैं—स्वचतुष्टय की अपेक्षा से वे उदार हैं और परचतुष्टय की अपेक्षा से वे उदार नहीं हैं ।

ये चतुर्भुज भाई वैरिस्टर चक्रवर्ती की जाति के हैं । अतः यह एक अपेक्षा पूर्ण होने के कारण वैरिस्टर साहब के यहाँ जाने का विचार करके वे हम से पूछते हैं—‘यदि मैं वैरिस्टर के पास जाऊँ तो क्या मुझे लाभ होगा ?’

इस प्रश्न के उत्तर में यदि हम एक स्पष्ट और निश्चित बात कहना चाहें तो हमारे लिए चौथे भग्न वाला उत्तर ही अनुकूल और यथार्थ होगा । हम तुरन्त उनसे कह देंगे—
“अवक्तव्यम् अर्थात् कुछ नहीं कहा जा सकता ?”

यहाँ हम चतुर्भुज भाई से दो बातों में से एक भी निश्चित तौर पर नहीं कह सकते कि उन्हें लाभ मिलेगा या नहीं

मिलेगा । क्योंकि मिलना या न मिलना स्व तथा पर चतुष्टय की अपेक्षा पर निर्भर है । हम चतुर्भुज भाई को एक निश्चित एव असदिध उत्तर देना चाहते हैं । हम यह नहीं जानते ये सज्जन कितनी अपेक्षाएँ पूर्ण करते हैं, और हम उन्हें अंधेरे में या भूठी आग में भी रखना नहीं चाहते । अतः चौथे भग के अनुसार यह निश्चित अभिप्राय हम उनके सामने प्रस्तुत करते हैं ।

फिर भी चतुर्भुज भाई को यह जवाब देकर कि, 'कुछ नहीं कहा जा सकता' हम उन्हें निराग नहीं करते । वैरिस्टर साहब की उदारता से सम्बन्धित सभी अपेक्षाओं से हम उन्हें वाकिफ करते हैं, या अपने उत्तर के द्वारा हम उन्हें सभी गतों से वाकिफ होने का सकेत करते हैं ।

अब चतुर्भुज भाई हम से कहते हैं,—“मैं वैरिस्टर साहब की ज्ञाति का हूँ, और मुझे अपने पुत्र की शिक्षा के लिए उनकी सहायता की आवश्यकता है ।”

यह बात कह कर उदारता के ये उम्मीदवार क्षेत्र के अतिरिक्त भाव की अपेक्षा भी पूर्ण करते हैं । इतना उनका केस मजबूत बनता है । इसलिए उन्हें वैरिस्टर साहब की उदारता का लाभ मिलना चाहिए । फिर भी हम यह नहीं जानते कि अन्य अपेक्षाएँ पूर्ण होती हैं या नहीं । अतः पाँचवें भग का आश्रय लेकर हम उन्हें यो स्पष्ट उत्तर दे सकेंगे—

‘वैरिस्टर साहब उदार है और अवक्तव्य है अर्थात् कुछ कहा नहीं जा सकता ।’ अर्थात् वैरिस्टर साहब उदार तो हैं ही परन्तु हम अभी तक निश्चित रूप से यह कहने की स्थिति में नहीं पहुँचे हैं कि उनका लाभ चतुर्भुज भाई को मिलेगा

या नहीं। अतः हमारा यह उत्तर विल्कुल स्पष्ट एवं ब्यर्थ है।

अब, चतुर्भुज भाई से अधिक वातचीत करने पर हमें पता चलता है कि उनकी स्थिति ऐसी है जिसे सामान्यतया सुखी कह सकते हैं। उनके बचनानुसार घर के सामान्य खर्च के लिए उनकी आमदनी पर्याप्त है, परन्तु उन्हें अपने पुत्र के कॉलेज की उच्च शिक्षा के लिए होने वाले खर्च को निभाने में कठिनाई पड़ती है।

इस बात से निश्चित हो जाता है कि वे गरीब नहीं हैं। वैरिस्टर की उदारता के स्वक्षेत्र की जो अपेक्षा उनकी ज्ञाति के होने के कारण पूर्ण होती थी वह यहाँ कुछ कमजोर पड़ जाती है, और अन्य अपेक्षाएँ तो अभी बाकी ही हैं। इन संयोगों में हम यह निश्चित धारणा बना लेते हैं कि उन्हें वैरिस्टर साहब की उदारता का लाभ नहीं मिलेगा। फिर भी उनकी सफलता-असफलता का आधार इस बात पर है कि उदारता विषयक वैरिस्टर साहब के 'स्वक्षेत्र' की अपेक्षा पूर्ण होती है, इस बात की प्रतीति उन साहब की किस प्रकार होती है। अतः छोटे भग का आश्रय लेकर हम चतुर्भुज भाई से कहेंगे—

“वैरिस्टर साहब की उदारता नहीं है और अवक्तव्य है।”

अर्थात् हमें नहीं लगता कि चतुर्भुज भाई गरीब हैं। अतः वैरिस्टर साहब पर-क्षेत्र की अपेक्षा से उदार नहीं हैं, जब कि उसके सिवा दूसरी अपेक्षाओं के विषय में चित्र अस्पष्ट होने के कारण चतुर्भुज भाई उनके पास जायँ तो नतीजा क्या होगा सो हम नहीं जानते, उसका वर्णन नहीं कर सकते।

हमारा यह उत्तर चतुर्भुज भाई के सामने एक ऐसा

स्पष्ट चित्र प्रस्तुत करता है कि परिस्थिति को देखते हुए बैरिस्टर साहब की उदारता उनके लिए नहीं है, फिर भी कुछ कहा नहीं जा सकता । इस उत्तर से चतुर्भुज भाई को एक नवीन दृष्टि मिलती है जिससे उन्हें बैरिस्टर के पास जाने और अपना अभीष्ट प्राप्त करने के लिए अपना केस ऐसे ढङ्ग से सावधानी पूर्वक पेश करने का मार्ग दर्शन प्राप्त होता है जिससे कोई गलतफहमी न हो ।

यह सब समझ लेने के बाद चतुर्भुज भाई बैरिस्टर चक्रवर्ती के पास जाने के लिए खड़े हो जाते हैं । जाते जाते वे पूछते हैं, “पूरी सावधानी से बात करूँ तो बैरिस्टर साहब की उदारता का लाभ क्या मुझे अवश्य मिलेगा ?”

इस प्रश्न का उत्तर पाने के लिए हमें सातवें भग का सहारा लेना पड़ेगा । हम उन्हें झूठी आशा बँधाना नहीं चाहते, उन्हें निराश करना भी नहीं चाहते, इसके उपरान्त चतुर्भुज भाई का यह उलाहना भी सुनना नहीं चाहते कि ‘आपने मुझे गलत राह दिखाई, मुझे परिस्थिति का स्पष्ट चित्र नहीं दिया ।’ अतएव हम उनसे कहेंगे कि—

‘बैरिस्टर साहब उदार है, उदार नहीं है, और अवक्तव्य है ।’ अवक्तव्य है अर्थात् कुछ नहीं कहा जा सकता, शब्दों में वर्णन नहीं हो सकता । इस जवाब से हम बैरिस्टर साहब की उदारता के स्व-चतुष्टय तथा पर-चतुष्टय की भिन्न भिन्न अपेक्षाओं तथा इन दोनों की एकत्र अपेक्षा को ध्यान में रख कर चतुर्भुज भाई को एक नवीन स्वतन्त्र दृष्टि देते हैं ।

इस प्रकार हमने श्री चतुर्भुज भाई को सातों भगों की भिन्न-भिन्न दृष्टि से और भिन्न-भिन्न अपेक्षाओं के अनुसार जो

सात कथन-अभिप्राय—दिये उन सबने मिलकर वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता विषयक एक सम्पूर्ण चित्र निर्माण किया।

वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता क्या है, क्या नहीं है, कहाँ है, कहाँ नहीं है, कब है, कब नहीं है, उसका लाभ मिल सकता है या नहीं, यह लाभ किसे मिल सकता है और किसे नहीं मिल सकता, किन परिस्थितियों में मिल सकता है और किनमें नहीं, कब मिल सकता है और कब नहीं, आदि आदि सारे पहलुओं को स्पष्ट करने वाली सारी बातों का निरूपण चतुर्भुज भाई के सामने इन सातों भगों से प्राप्त भिन्न-भिन्न उत्तरों के द्वारा तथा इन सब उत्तरों के योगफल के द्वारा प्रकट हो जाता है। यहाँ हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि इस प्रकार निर्मित सम्पूर्ण चित्र हमारे पूर्व परिचित 'स्यात्' शब्द के अधीन है, क्योंकि यह सम्पूर्ण चित्र भी अपने प्रत्येक अंगोपांग की अपेक्षा के अधीन है। इस चित्र में अपेक्षाभाव से एकत्वे और अनेकत्व—दोनों निहित ही हैं।

ऊपर हमने वैरिस्टर चक्रवर्ती की उदारता का जो दृष्टांत देखा उसमें कोई बाल की खाल निकालने वाला शायद ड़धर उधर कहीं कोई बाधा या उज्र खड़ा करे, यह बात असंभव नहीं है। परन्तु हमें यह न भूलना चाहिए कि यहाँ हमने सप्त-भगों की व्यावहारिक उपयोगिता बताने के शुभ हेतु से एक पात्र की कल्पना द्वारा एक चित्र प्रस्तुत किया है। मुख्य प्रश्न तो इस रीति से विचार करने अर्थात् वस्तु के भिन्न भिन्न पहलुओं को जाँचने का अभ्यास करने का और इस प्रकार हमारी तुलना शक्ति को साफ और मजबूत बनाने का है। इसमें सन्देह नहीं कि यह उद्देश्य यहाँ पूर्णतया सुरक्षित रहा है।

इसी तरह, वैरिस्टर माह्व के अदालती काम-काज में भी स्याद्वाद का उपयोग लाभदायक रीति में किया जा सकता है।

उदाहरणार्थ, एक पेढी के मुनीमजी का खून हो गया है। इस केन में हम चक्रवर्ती माह्व को बचाव पक्ष के वैरिस्टर नियुक्त करते हैं।

द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की चारों अपेक्षाएँ इस खून के केस पर लागू होती हैं।

(१) बमूली कन्के लौटने खून हुआ है। —द्रव्य

(२) बयई शहर में घोड़ी तालाब के पास खून हुआ। —क्षेत्र

(३) दोपहर के ढाई से तीन बजे के बीच खून हुआ। —काल

(४) लूटने के डरावे ने खून किया गया। —भाव

अब वैरिस्टर चक्रवर्ती अभियुक्त के बचाव के लिए ऊपर के संयोगों और तथ्यों को ध्यान में लेकर द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षाओं में युक्त नेम तैयार करते हैं।

(१) खून अभियुक्त ने नहीं किया है। —द्रव्य

(२) अभियुक्त घोड़ी तालाब के पास नहीं था। —क्षेत्र

(३) दोपहर के एक बजे ने चार बजे तक अभियुक्त वोगीवर्ती में था, और इस घात के गवाह तथा प्रमाण मौजूद हैं। —काल

(४) अभियुक्त ऐसा व्यक्ति नहीं है जो खून करे। उसने अपने जीवन में कभी ग्वटमल या मच्छर भी नहीं मारा है। —भाव

उपरि निर्दिष्ट दोनों चतुष्टयों में से मुनीमजी, जिनका खून हुआ है, के लिए जो स्वचतुष्टय है वह अभियुक्त के लिए पर

चतुष्टय बन जाता है, और अभियुक्त के लिए जो स्वचतुष्टय है वह खून के विषय में परचतुष्टय बन जाता है ।

अब जिसका खून हुआ है सो हुआ ही है । खून हुआ है यह एक तथ्य है । यह बात एक निश्चित तथ्य के रूप में प्रस्तुत की गई है । अब प्रश्न अभियुक्त के वचाव का है । उसका वचाव बैरिस्टर चक्रवर्ती के हाथ में है । उनके सामने फरियाद-पक्ष के सरकारी वकील हैं । वे दोनों मिलकर, मामले सामने खड़े रह कर न्यायाधीश के सम्मुख यह कैसे चलाने वाले हैं, अपनी अपनी बात पेश करने वाले हैं । इस कैसे में फरियाद-पक्ष तथा वचाव पक्ष की ओर से गवाह भी आएँगे । कैसे के समय ज्यूरी के सदस्य भी उपस्थित रहेंगे ।

न्याय-फैसला-करने का कार्य न्यायाधीश महोदय को करना है । इससे पहले वे ज्यूरी की राय भी प्राप्त करेंगे । वे महाशय इस कैसे की समस्त कार्यवाही के समय अपने मदा के स्वभावानुसार तटस्थता धारण करके बैठेंगे । फरियाद-पक्ष यह सिद्ध करने का प्रयत्न करेगा कि अभियुक्त ने खून किया है । बैरिस्टर चक्रवर्ती यह सिद्ध करने के लिए कि अभियुक्त निर्दोष है, अपनी पूरी ताकत लगा देंगे । इन सब में क्या सत्य है, इस बात का निर्णय करके निष्पक्ष फैसला सुनाने का कार्य अन्त में न्यायाधीश महोदय को करना है ।

अब हम यह देखेंगे कि कैसे की कार्रवाई के दमियान न्यायाधीश महोदय के सम्मुख कैसे भिन्न-भिन्न चित्र उपस्थित होते हैं ।

(१) फरियादी पक्ष की ओर से प्रस्तुत अभियोगपत्र से यह अभिप्राय प्रकट होता है कि 'अभियुक्त दोषी है ।'

- (२) वैरिस्टर चक्रवर्ती का वचावपत्र पढ़ने में हमारा अभिप्राय नामने आता है कि 'अभियुक्त दोषी नहीं है ।'
- (३) अभियोगपत्र की अपेक्षा में तथा वचावपत्र की अपेक्षा में तटस्थ न्यायाधीश नोट करते हैं कि 'अभियुक्त दोषी है और नहीं है ।'
- (४) इन परिस्थितियों में निर्णय देने का कार्य 'अवक्लव्य' है निर्णय के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता ।
- (५) फरियाद पक्ष के गवाहों के बयान लिए जाते हैं, और वैरिस्टर चक्रवर्ती उनकी जाँच (Cross-examination) करते हैं । गवाहों के बयान देखते हुए अभियुक्त दोषी है, परन्तु जाँच को देखते हुए उनके दोषों होने का निर्णय नहीं दिया जा सकता । अतः 'अभियुक्त दोषी है, पर निर्णय के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता ।
- (६) वचाव पक्ष के गवाहों के बयान लिये जाते हैं, और सरकारी वकील उनकी जाँच (Cross-examination) करते हैं । इन गवाहों के बयान देखते हुए अभियुक्त दोषी नहीं है, परन्तु जाँच को देखते हुए उसके दोषी नहीं होने का निर्णय नहीं दिया जा सकता । अतः 'अभियुक्त दोषी नहीं है, परन्तु निर्णय के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता ।'
- (७) फरियाद पक्ष का केस, सगीन ढग से पेज हुआ है, वचाव पक्ष की ओर से भी अभियुक्तों के हित

मे इसी तरह सगीन प्रतिपादन हुआ है, परन्तु ज्यूरी का निर्णय आना अभी बाकी है। इस-लिए निर्णय के विषय मे न्यायाधीश साहब ने आखिरी फैसला नहीं किया है। अतः 'अभियुक्त दोषी है, 'अभियुक्त दोषी नहीं है, और निर्णय के विषय मे कुछ नहीं कहा जा सकता।

ये सातो भिन्न भिन्न दृष्टिकोण आदरणीय न्यायाधीश के सामने पेश हुए हैं, नोट किये गये हैं। ये सातो मिलकर जो एक संपूर्ण चित्र प्रस्तुत करते हैं, वह अब उनके सामने है। प्रत्येक अभिप्राय को पृथक् पृथक् और सातो को एकत्रित करके आदरणीय न्यायाधीश केस के विषय मे अपनी बात ज्यूरी के सदस्यों के सामने पेश करते हैं। न्यायाधीश महोदय ज्यूरी का मार्गदर्शन अवश्य करते हैं, परन्तु निर्णय नहीं देते। यह बात समझने योग्य है। न्यायाधीश को जो फैसला करना है, जो निर्णय देना है, उसके विषय मे वे पहले से कोई निश्चय नहीं कर लेते। ज्यूरी का निर्णय आने के बाद ही वे अपना क्या मतव्य या अभिप्राय है सो सोचेंगे और उसके बाद ही निर्णय देंगे।

अब, ज्यूरी के सदस्य एक अलग कमरे मे जाकर सारे केस पर विचार करते हैं, परस्पर विचारविनिमय करते हैं। वैरिस्टर चक्रवर्ती ने अपना केस स्यादुवाद शैली को ध्यान मे रखकर तथा स्थापित कायदे-कानून अच्छी तरह समझ-समझा कर पेश किया है। वे ज्यूरी के सदस्यों पर इस तरह का दृढ़ प्रभाव डाल सके हैं कि क्षेत्र, काल और भाव की अपेक्षाएँ देखते हुए अभियुक्त निर्दोष ही है। जिस स्थान पर खून हुआ

है वहाँ अभियुक्त था ही नहीं, और जिस समय खून हुआ बताया जाता है उस समय वह घोंगी तालाब पर नहीं पर बोरीबली में था—इस तरह के मगीन और विश्वास-पात्र प्रमाण उन्होंने कोर्ट में पेश किये हैं। यह सब देख कर, पर्याप्त सोच विचार करने के बाद ज्यूरी यह निर्णय (Verdict) देती है कि 'अभियुक्त निर्दोष है।' न्यायाधीन महोदय को पर्याप्त सोच विचार के बाद प्रतीत होता है कि यह निर्णय उचित है और इसीलिए वे भी अपना यह फैसला (Judgement) नुता देने हैं कि 'अभियुक्त निर्दोष है और उसे छोड़ दिया जाता है।'।

'अभियुक्त' नुक्त हो जाता है, वैरिस्टर चक्रवर्ती को सफलता मिलती है। यह स्याद्वाद पद्धति की विजय है।

इस सारे केम में हमने देखा कि न्यायाधीन महोदय विलकुल निष्पक्ष, तटस्थ, तथा अपने पद के गौरव के प्रति सचेत रहे हैं। उनमें मध्यस्थ वृत्ति, अति निपुण बुद्धि और विवेकपूर्ण-गांभीर्य-सभी गुण थे जो स्याद्वाद सिद्धान्त का सफल अनुसरण करने के लिए आवश्यक हैं। इसीलिए वे न्याययुक्त निर्णय दे सके। जैन तत्त्ववेत्ताओं ने स्याद्वाद को समझने के लिये इन गुणों की विशेष आवश्यकता मानी है।

पहले कहा जा चुका है कि स्याद्वाद सत्य और न्याय का पक्षपाती है। उपर्युक्त केस में वैरिस्टर चक्रवर्ती ने अभियुक्त का बचाव स्याद्वाद गैली में प्रस्तुत किया था, यह सच है। परन्तु इस तरह प्रस्तुत करने में उन्होंने ऐकान्तिक कथन किया होता तो वह स्याद्वाद-गैली न कहलाती। इसी तरह माननीय न्यायाधीन महोदय ने जो निर्णय दिया उसमें स्याद्वाद की

पद्धति तथा अनेकान्तवाद विषयक पूर्ण जानकारी ने काफी महत्त्व का भाग लिया है। पूरे दृष्टान्त से यह वान सिद्ध होती है।

जैन शास्त्रकारों ने अनेकान्तवाद तथा स्याद्वाद को एक असाधारण ज्ञान-तत्त्वविज्ञान-माना है। यह एक अत्यन्त गभीर विषय है। उन्होंने इस विषय का ज्ञान जिस तिस के सामने खोलने का निषेध किया है। उन्होंने यह शर्त रखी है कि 'जिनकी बुद्धि की ग्रहणशक्ति अतिशय उच्च कोटि की हो, जो पूर्वग्रह से पूर्णतया मुक्त हो, सम्पूर्ण तटस्थता धारण करने वाले हो' मुमुक्षु-भाव से ज्ञान-प्राप्ति के लिए ही इस तत्त्वविज्ञान को समझना चाहते हो तथा जीवन एव जीवन के ध्येय के प्रति पूर्णतया जाग्रत तथा गभीर हो, ऐसे विगिष्ट कोटि के विवेकी जिज्ञासुओं को ही इस विषय का ज्ञान दिया जाय।

जैन तत्त्ववेत्ता अनेकान्तवाद के अध्ययन तथा पठनपाठन के सम्बन्ध में शताब्दियों से इस शर्त का पालन करते आये हैं। सबको यह ज्ञान देने के सम्बन्ध में, इस निषेध के कारण ही, उन्हें सकोच अनुभव होता रहा है। इसका एक परिणाम यह हुआ कि इस अद्भुत तत्त्वविज्ञान को अन्य ऐकान्तिक मतमतान्तरो जितनी ख्याति प्राप्त नहीं हुई।

आज हम बुद्धिवाद के युग में जी रहे हैं, ऐसा दावा किया जाता है। जीवन के भिन्न भिन्न क्षेत्रों में पहले जो सन्तोष विद्यमान था, अब उसका स्थान असन्तोष ने ले लिया है। जो कुछ ज्ञात है उसने से सन्तोष मानकर बैठ रहने को आज की दुनिया तैयार नहीं है। अब नया नया जानने और समझने की भूख खुलने लगी है।

स्याद्वाद सिद्धान्त को जिज्ञासुओं के खुले बाजार में रखने

का समय अब आने लगा है। अब इस सिद्धान्त का प्रचार करने का—बड़े पैमाने पर और जोर शोर से प्रचार करने का समय आ पहुँचा है। यदि कहा जाय कि आज इस सिद्धान्त को गमभूने की जितनी आवश्यकता है उतनी पहले कभी नहीं थी, तो अतिशयोक्ति न होगी। थोड़ा सा खतरा लेकर भी इस उपकारक और दुर्लभ तत्त्व-विज्ञान का पूरी शक्ति से प्रचार किया जाना चाहिये।

तत्त्वज्ञान के उच्च तथा कठिन क्षेत्र से लेकर, विचारमूलक भूमिका में लेकर आचार मूलक प्रदेश तक की सभी परिस्थितियों में अनेकान्त तत्त्वज्ञान की जानकारी अत्यन्त उपयोगी हो सकती है।

इस ज्ञान का विवेक पूर्वक उपयोग करने वालों के लिए इसमें लाभ और कल्याण कूट कूट कर भरा पड़ा है।

इस पुस्तक में अब तक जो कुछ लिखा गया है उसे पढ़ने पर पाठक के मन में जैन धर्म तथा जैन तत्त्वज्ञान के प्रति अवश्य आदर पैदा होगा—इस विषय की और भी अनेक महत्त्व की बातों के सम्बन्ध में जिज्ञासा भी अवश्य उत्पन्न होगी।

अतः इसके बाद के पृष्ठों में हम कुछ उपयोगी ज्ञान का निरूपण करेंगे।

पाँच ज्ञान

प्राथमिक भूमिका पर यह एक विवादास्पद प्रश्न है कि ज्ञान किसे कहा जाय ? ज्ञान पिपासा ज्ञान प्राप्त करने की पिपासा—जिज्ञासा, उसके लिए की जाने वाली खोज और परिश्रम आदि आज के युग में एक सामान्य प्रश्न बन गया है ।

लोग व्याख्यान सुनते हैं, पुस्तकें पढ़ते हैं, और चर्चा—मन्त्रणा भी करते हैं । इस भौतिक जगत में ज्ञान प्राप्त करने की तीव्र इच्छा मुख्यतः सुख प्राप्ति के हेतु से उद्भूत दिखाई देती है ।

तरह तरह के और भाँति भाँति के विषयों के बारे में नया नया ज्ञान प्राप्त करने की तीव्र अभिलाषा ने आज मानव-मन पर अधिकार जमा लिया मालूम होता है । यह एक शुभ चिह्न है ।

परन्तु हम जिस वस्तु की प्राप्ति के लिए परिश्रम करें उसके यथार्थ स्वरूप को ही न जानते हो तो हमें क्या मिलेगा ? जो मिला सो जिसे हम खोजते थे वही है या और कुछ, यह किस तरह निश्चित किया जा सकता है ।

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने मोक्ष (मुक्ति) प्राप्त करने के लिए एक सूत्र दिया है,—ज्ञानक्रियाभ्या मोक्षः । इसका अर्थ है—ज्ञान और क्रिया के द्वारा ही मोक्ष प्राप्त हो सकता है ।' यहाँ ज्ञान और क्रिया को एकत्र करके अधिक स्पष्ट अर्थ भी निकाला जा सकता है कि 'ज्ञानपूर्वक क्रिया करने से मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है ।'

इस वाक्य में 'मोक्ष' शब्द के स्थान पर हम प्राप्त करने

की किसी भी वस्तु का नाम रखे तो भी उसमें 'ज्ञान' और 'क्रिया' ये दो शब्द तो हमें रखने ही होंगे। 'ज्ञान' 'क्रिया' ये दो मनातन शब्द हैं। इन दोनों के विषय में हम 'अनादि-अनन्त अथवा शाश्वत युगल'—ऐसे शब्दों का प्रयोग भी कर सकते हैं।

संसार में पुरुष और स्त्री को एक रथ के दो पहिये माना गया है। ये दोनों पहिये अखंडित हो दोनों में सुमेल हो, तभी यह रथ व्यवस्थित गति कर सकता है। परन्तु ज्ञान और क्रिया की जोड़ी तो इतनी महत्त्वपूर्ण, इतनी अधिक आवश्यक है इन दोनों के साथ स्त्री-पुरुष की जोड़ी की तुलना तो विराट के सामने वामन के समान है।

कोई भी कार्य हो, फिर चाहे वह भौतिक क्षेत्र का छोटे से छोटा, या बड़े में बड़ा कार्य हो चाहे आध्यात्मिक क्षेत्र का, आत्मा की मोक्ष प्राप्ति के लिए कठिन में कठिन कार्य हो, ज्ञान और क्रिया की इस अपूर्व जोड़ी के सहयोग के बिना सिद्ध नहीं हो सकता।

श्रद्धा और बुद्धि के सहयोग का जो महत्त्व है उससे कई गुना अधिक महत्त्व ज्ञान क्रिया रूपी युगल का है। इन दोनों को अलग कर दीजिए तो कुछ भी कार्य नहीं हो सकेगा। यह एक अविभाज्य युगल—Inseparable couple—है। यदि ज्ञान अकेला पड़ जाय तो वह कजूस के घन की तरह निरर्थक—वन्ध्य हो जाता है। ज्ञान से विलग हुई क्रिया भी इसी तरह वन्ध्या—Unproductive—और निरर्थक Useless बन जाती है।

वाल (अवोध) जीवों के लिए जैन तत्त्वविचारदो ने ज्ञान

और क्रिया की एक अत्यन्त सरल और सुन्दर व्याख्या दी है। “अमुक कार्य करने योग्य है ऐसी समझ से ज्ञान और उस कार्य को अमल में लाना सो क्रिया।”

उदाहरण के तौर पर ‘असत्य बोलना पाप है’ यह समझना ‘ज्ञान’ है और ‘असत्य बोलने का त्याग करना’ ‘क्रिया’ है। इसी तरह ‘सच बोलना धर्म है’ यह समझना ‘ज्ञान’ है और ‘सच ही बोलना’ ‘क्रिया’ है। अब यहाँ हम तुरन्त हो समझ सकते हैं कि ‘हमेना सत्य ही बोलना चाहिए, असत्य कभी न बोलना चाहिए’ ऐसी समझ-त्पी जो ज्ञान है उसका यदि क्रिया रूपी अमल न किया जाय तो ऐसी समझ—ऐसे ज्ञान से क्या अर्थ निकलेगा ? अर्थात् इस ज्ञान के क्रिया रूपी अमल के बिना ज्ञान से कोई लाभ नहीं हो सकता।

इसी तरह, क्या धर्म है, क्या करने योग्य है और क्या छोड़ने योग्य है, इन से सम्बन्धित ज्ञान से रहित कोई भी क्रिया हम करे तो वह भी अर्थहीन और कभी कभी तो अन्तर्ग कारक भी हो सकती है। इन दोनों के सुमेल के बिना हम कोई प्रगति नहीं कर सकते।

एक सीधा सादा दृष्टान्त ले। हम एक कारखाना खोल कर उसमें ‘हवाई जहाज’ बनाना चाहते हैं। हवाई जहाज सम्बन्धी सम्पूर्ण ज्ञान एवं उसे बनाने की क्रिया—Technical knowledge and processing—इन दोनों के सुमेल के बिना हम हवाई जहाज की पूँछ (Tail) भी नहीं बना सकेंगे।

घर में रसोई करते समय भिन्न भिन्न खाद्य वस्तुएँ बनाने का ज्ञान और उसके लिए आवश्यक मेहनत—क्रिया—इन दोनों में सुमेल होगा तभी रुचिकर भोजन तैयार हो सकेगा।

इस तरह इस दुनियाँ में कुछ भी प्राप्त करना हो, सिद्ध करना हो, फिर चाहे वह आध्यात्मिक क्षेत्र में हो चाहे भौतिक क्षेत्र में, ज्ञान और क्रिया के संयोग के बिना कुछ नहीं बन सकता ।

‘ज्ञान क्रियाभ्याम्’ यह एक दिव्य सूत्र (Heavenly Slogan) है । इसके पीछे प्राप्त करने योग कोई भी दूसरा गन्ध रख सकते हैं । दूसरे गन्ध रखने के लिए केवल इतना ही गर्त है कि वह गन्ध प्राप्त करने के पदार्थ का या हेतु का सूचक (Objective) होना चाहिए । ‘ज्ञान और क्रिया के द्वारा पर्वतारोहण’ ऐसा हम कह सकते हैं, ‘ज्ञान और क्रिया के द्वारा पर्वत’ ऐसा नहीं कहा जा सकता ।

यह सूत्र सर्व स्थान पर, सर्व काल में, प्राप्त करने के विषय वाली सर्व वस्तुओं के लिए प्रयोग करने योग्य—Universally applicable—सर्व देगीय सूत्र है । निस्सन्देह इस कथन को भी सापेक्ष—अन्य अपेक्षाओं के अधीन समझना चाहिए ।

मजा तो तब आएगा जब हम इस गन्दावलि के बाद ‘ज्ञान’ गन्ध रखें ।

ज्ञानक्रियाभ्यां ज्ञानम् “ज्ञान प्राप्त करने के लिए भी ज्ञान और क्रिया की आवश्यकता है” अथवा “ज्ञान पूर्वक की गई क्रिया के द्वारा ही ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है ।”

यह बात भली भाँति समझने योग्य है । यहाँ हम ज्ञान के दो विभाग करते हैं, एक तो ‘वह ज्ञान जो प्राप्त करना है,’ और दूसरा ‘उसे प्राप्त करने के लिए आवश्यक ज्ञान ।’ इनमें पहला ‘साध्य’ है और दूसरा ‘साधन’ है ।

बवई से टोकियो जाना हो तो हमें टोकियो जाने के रास्तों का ज्ञान होना चाहिए। हर किसी गाड़ी, नौका या हवाई जहाज में चढ़ बैठने से टोकियो नहीं जाया जा सकता। यहाँ हम पहले निश्चय करते हैं कि हमें टोकियो जाना है। फिर वहाँ पहुँचने के मार्ग ढूँटते हैं। अनुकूलता एवं आवश्यकता के अनुसार द्रव्य और काल के संयोगों के अनुसार हम नौका मार्ग या विमान मार्ग निश्चिन करते हैं और तब टोकियो पहुँचने के लिए आवश्यक ज्ञान के अनुसार क्रिया करते हैं।

हम समुद्र के दर्शन करना चाहते हैं। इसके लिए हम ऐसे स्थान को पसन्द करते हैं जहाँ समुद्र हो, समुद्र तट हो। ऐसा करने के बदले यदि हम गीर के जंगलों में या हिमालय की पर्वत श्राला में भटकना चुट करे तो क्या हमें समुद्र के दर्शन होंगे ?

‘ज्ञानक्रियाभ्या ज्ञानम्’ जब हम यह वाक्य कहते हैं तब उससे निम्नलिखित बातें निश्चित होती हैं —

- (१) हमें ज्ञान प्राप्त करना है।
- (२) जो ज्ञान हम प्राप्त करना चाहते हैं उसे पाने के मार्ग रूपी ज्ञान यदि हमारे पास न हो तो वह ज्ञान हमें नहीं मिल सकता। ज्ञान प्राप्त करने के मार्ग की जानकारी भी एक ‘ज्ञान’ ही है, अतः ‘हमें ज्ञान प्राप्त करने के मार्ग का ज्ञान भी प्राप्त करना है।’
- (३) ज्ञान प्राप्त करने के मार्ग का ज्ञान प्राप्त कर के, इस ज्ञान के अनुसार हमें क्रिया करनी है, इसके लिए हमें कार्यबद्ध—क्रियाशील बनना है।

अब, यहाँ स्वभावतः कुछ प्रश्न उपस्थित होते हैं ।

(१) ज्ञान-प्राप्ति के पीछे हमारा हेतु ।

(२) उम हेतु की पवित्रता, निर्दोषता और विशुद्धता ।

(३) जो ज्ञान हम प्राप्त करना चाहते हैं, क्या उससे हमारा हेतु सिद्ध होगा ।

हम एक पवित्र, निर्दोष और विशुद्ध हेतु—त्र्येय—निश्चित करके उसके लिए आवश्यक ज्ञान प्राप्त करने का उद्यम शुरू करें, इसके पूर्व इस बात को स्पष्टतया समझ लेना आवश्यक है कि 'वह ज्ञान हमें अपनी इच्छित वस्तु प्राप्त करने में उपयोगी होगा या नहीं, क्योंकि यदि हम यह बात निश्चित किये बिना, ठीक तरह से समझे बिना काम करने लग जाएँ तो हम हैरान ही होते रहेंगे, ज्ञान के बदले भ्रम को ही लिए धूमा करेंगे ।

इसका कारण यह है कि 'अज्ञान' भी एक प्रकार का 'ज्ञान' है, 'भूढ़ा ज्ञान' भी एक प्रकार का 'ज्ञान' है ।

'मैं अज्ञान हूँ' यह बात जो मनुष्य जानता हो उसे तो आज के युग में एक 'महा जानी' समझना चाहिए । यह जानना भी कि 'मैं अज्ञान हूँ' एक प्रकार का ज्ञान है ।

प्राचीन तत्त्ववेत्ता मुकरात (Socrates) के विषय में एक बात प्रचलित है । कुछ लोगो ने यह आकाश वाणी सुनी कि 'इस युग में आज मर से अधिक चतुर तथा बुद्धिमान व्यक्ति मुकरात है ।' यह सुन कर वे लोग मुकरात के पास गये । सुनी हुई आकाश वाणी उसे सुना कर उन्होंने पूछा—'क्या यह सच है ?'

मुकरात ने कुछ देर सोच विचार कर जो उत्तर दिया

वह बहुत ही सोचने और समझने योग्य है। उसने कहा,
‘हा यह सच है, क्योंकि मैं यह बात अच्छी तरह जानता
हूँ कि मैं कुछ भी नहीं जानता।’

इस तरह जो मनुष्य यह बात अच्छी तरह जानता
है कि ‘मैं अज्ञानी हूँ’ उसके पास एक ‘महा-ज्ञान’ है, क्योंकि
इससे उसकी जिज्ञासा—ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा—जीवित
और ज्वलत बनी रहती है।

परन्तु इस जिज्ञासा की वृत्ति के मार्ग में एक बड़ी मुसी-
बत आ-उपस्थित होती है। इसका कारण है इस दुनिया में
मिथ्या (भूठे) ज्ञान का अस्तित्व।

इसीलिये जिस मनुष्य को ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा हो
उसे सर्वप्रथम तो उसे यह ढूँढ निकालना चाहिए कि सच्चा
(सम्यक्) ज्ञान क्या है। इसके लिए भी पहले ज्ञान चाहिए,
पीछे क्रिया। क्रिया अर्थात् प्रयत्न।

सच्चे और भूठे ज्ञान की समझ को हम ‘सरासर का
विवेक’ इस नाम से पहचान कर प्रारम्भ करें। यह
समझ कहा से आ सकती है ? किस तरह आ सकती है।

इसके लिए हमें सबसे पहले ‘अहंभाव’ पर काबू प्राप्त
करना होगा। जब तक हम इस ‘लाग’ से मुक्त नहीं होंगे कि
‘मैं सब कुछ जानता हूँ, मैं जो जानता हूँ वही सच है,’ तब
तक हम आगे नहीं बढ़ सकते।

व्यर्थ ही नहीं कहा गया है कि ‘गुरु विना ज्ञान नहीं।’
सबसे पहले शिष्य बनना पड़ता है। कोरी पट्टी लेकर स्कूल
जाना होता है।

आज तो, लगभग जहाँ देखे वहाँ सब ‘गुरु ही नजर आते

है। दूसरो को सलाह और शिक्षा (ये ज्ञान के ही स्वरूप है) देने को सब कोई तैयार और उत्सुक है, लेने को कोई राजी नहीं है।

और, जो शिष्य आते है उनमे से अधिकांश 'शिष्य भाव' से नहीं, अपितु 'गुरुभाव' से आते है। ये लोग जो कुछ कहे अथवा माने उसे हम सही कहे Confirm (स्वीकार) करे तो तब तक ये लोग हमे गुरु मानने की कृपा करते है। ज्योही हम उनसे कहे कि 'तुम्हारा खयाल गलत है' उसी क्षण से हम उनके 'गुरु' मिट जाएँगे। मुँह पर भले कुछ न कहे, पीठ पीछे निंदा शुरु कर देगे। यह अहंभाव का प्रताप है।

एक सज्जन स्वयं को अत्यन्त विनम्र और अहंभाव से युक्त मानते है। वे बात बात मे ऐसा करते फिरते है, 'मुझमें अहंभाव नहीं है।' जो भी कोई उनसे मिलते है, उन सबको वे अहंभाव छोड़ देने का उपदेश दिया करते है।

एक बार इन साहब से कहा गया, "आप मे अहंभाव कूट-कूट कर भरा है।" "क्या ?" एकदम आँखे फाड़कर ये साहब प्रश्न पूछते है।

यदि इनकी फैली हुई आँखो मे विस्मय दिखाई दे तो कोई बात नहीं। परन्तु इनमे तो क्रोध की भड़क दिखाई देती है। ज्यो ही उनसे कहा जाता है कि 'आप स्वयं को जैसा मानते है वैसे नहीं है' त्योही उन्हें क्रोध आ जाता है और आँखे लाल हो जाती है।

आज जगह-जगह यही देखने को मिलता है। अब हम अपनी मूल बात पर वापस आते हैं।

ज्ञान-प्राप्ति के हेतु निश्चित करने के बाद जब तक हम यह

निश्चित न कर ले कि यह ज्ञान प्राप्त करने का मार्ग हमें अभीष्ट ध्येय तक पहुँचा सकेगा या नहीं, तथा यह ज्ञान सच्चा है या झूठा, तब तक हम एक कदम भी नहीं उठा सकते। परन्तु यह निश्चित करने का कार्य सरल नहीं है, अत्यन्त कठिन है।

जहाँ निगाह टाले वही लोग ज्ञान की दुकान लगा कर बैठे दिखाई देते हैं। सब जगह ऐसे बोर्ड लटकते हुए दिखाई देते हैं, कि “यहाँ आइए, हमारे पास ही सच्चा ज्ञान है, और सब जगह झूठा है।” कहाँ जायें ? किसके पास जायें ?

ऊपर बताई गई परिस्थितियों के कारण ही ‘भुदेव’, ‘सुगुरु’ और ‘सुधर्म’ ये तीन शब्द आवश्यक बने हैं।

कोट मिलाने के लिये हम ‘अच्छा दर्जी’ खोजते हैं। परन्तु यदि कपड़ा अच्छी किस्म का न हो तो ‘अच्छा दर्जी’ कहाँ तक मदद कर सकता है ? यदि हम टाट का टुकड़ा लेकर दर्जी के पास जायें और उसने कहे कि ‘कोट भी दों’ तो वह क्या जवाब देगा ? इसी तरह यदि हम बटिया कपड़ा लेकर किसी मोची के पास जाकर कहे कि ‘कोट बना दो’ तो क्या होगा ?

इससे यह सिद्ध होता है कि यदि हम अपनी जिज्ञासावृत्ति को निर्मल, अहभाव-रहित न बनावे तो देव, गुरु, धर्म हमारी कितनी सहायता कर सकेंगे ? खास कर जब कि जगह जगह पर ऐसे बोर्ड पढ़ने को मिलते हैं कि, “भुदेव, सुगुरु और सुधर्म केवल हमारे ही पास हैं” तब इनमें ‘सु’ कौन और ‘कु’ कौन, यह कैसे निश्चय किया जाय ?

एक लोकोक्ति है कि “खुशामद खुदा को भी प्यारी है।” मनुष्य की सारी तेजस्विता खुशामद के आगे गौण बन जाती है। जो लोग हमसे बार बार कहते हैं कि ‘आप बहुत भले

आदमी है' उन्हें हम भले मानते हैं। हमारी प्रशंसा करने वाले हमें अच्छे लगते हैं। उसी तरह 'आप धर्म प्रिय हैं' आप धर्मानुरागी हैं, आप में उच्च कोटि की योग्यता हैं' ऐसा कहने वाले गुरु भी हमें पसन्द आ जाते हैं। और तब ये गुरु हमें जो मार्ग बताते हैं, वह मार्ग भी हमें अच्छा और सच्चा प्रतीत होता है।

इस बात पर से यह शिक्षा ग्रहण करनी चाहिए कि हमें खुशामद प्रियता और अहभाव छोड़ कर ही सुदेव, सुगुरु, सुधर्म तथा सच्चे (सम्यक्) ज्ञान की खोज में निकलना चाहिए।

यदि हम स्यादवाद सिद्धान्त से सुसज्जित अनेकातवाद को समझने का प्रयत्न करेंगे तो हमें यह समझने में बड़ी सहायता मिलेगी कि सच्चा ज्ञान क्या है और उसे प्राप्त करने का सही मार्ग कौनसा है। ज्ञान के विषय में यह तत्त्वज्ञान क्या कहता है सो देखें —

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने ज्ञान को दो विभागों में बाँटा है —

(१) सम्यक् (अर्थात् सच्चा) ज्ञान।

(२) मिथ्या (अर्थात् झूठा) ज्ञान।

उन्होंने सम्यक् ज्ञान के पाँच भेद बताये हैं —

(१) मतिज्ञान

(२) श्रुतज्ञान

(३) अवधिज्ञान

(४) मन पर्यवज्ञान

(५) केवलज्ञान

मिथ्या ज्ञान के उन्होंने तीन भेद बताये हैं —

(१) मति अज्ञान

(२) श्रुत अज्ञान

(३) विभग ज्ञान

इस अज्ञान को विपरीत ज्ञान भी कहते हैं ।

सम्यक् और मिथ्या ज्ञान के अन्य भेद तो अनेक हैं । हमें सच्चे ज्ञान में काम है, अतः हम सम्यक् ज्ञान के पाँच मुख्य प्रकारों की जाँच करते हैं ।

१—मतिज्ञान —जो ज्ञान हमें इन्द्रियों के द्वारा तथा मन के द्वारा प्राप्त होता है, हो सकता है, उसे मतिज्ञान कहते हैं ।

२—श्रुतज्ञान —जो ज्ञान शब्द के आधार पर मन के द्वारा प्राप्त होता है उसे श्रुतज्ञान कहते हैं ।

३—अवधिज्ञान —इन्द्रियाँ और मन आदि किन्हीं भी माध्यम की सहायता के बिना ही, द्रव्य, क्षेत्र, और काल की अपेक्षाओं की सीमा में रूपी (माकार) पदार्थों का जो ज्ञान, आत्मा को साक्षात् होता है उसे अवधिज्ञान कहते हैं ।

४—मन पर्यवज्ञान—जो ज्ञान अर्द्ध द्वीपों में रहे हुए मज्जि पचेन्द्रिय जीवों के मन को साक्षात् दिखाता है वह मन पर्यवज्ञान कहलाता है । इसमें भी इन्द्रियों की तथा मन की सहायता की आवश्यकता नहीं है । सरल अर्थ में इन्द्रियों की तथा मन की सहायता के बिना ही मनोद्रव्य का अर्थात् दूसरों के मन में रही हुई और भरी हुई बातों का जो ज्ञान आत्मा को साक्षात् होता है वह मन पर्यवज्ञान है ।

५—केवलज्ञान —इन्द्रियों की तथा मन की सहायता के बिना

हो, रूपी अरूपी (साकार और निराकार) सूक्ष्म और स्थूल आदि सर्वकाल के सर्व पदार्थों का सर्वदर्शी तथा सम्पूर्ण ज्ञान जब प्राप्त होता है तब उसे केवलज्ञान कहते हैं। यह पूर्ण-पूर्ण ज्ञान है, और जिन्हे इनकी प्राप्ति होती है उन्हें 'सर्वज्ञ' अथवा 'केवली' कहते हैं।

केवलज्ञान को अंग्रेजी में 'omniscience' कहते हैं। जिन्हे यह ज्ञान प्राप्त हुआ हो उन्हें अंग्रेजी में 'omniscient' कहते हैं। आत्मा का पूर्ण ज्ञान-रूपी जो 'स्व-स्वरूप' है, वह इसमें संपूर्णतया प्रकट होता है। यह सिर्फ 'आत्मज्ञान' नहीं है, बल्कि समग्र ब्रह्मांड तथा उसकी समस्त रचनाओं को अपने में समाने वाला पूर्ण पूर्ण ज्ञान है।

इन पाँच में से प्रथम दो ज्ञान—'मति' और 'श्रुत' परोक्ष ज्ञान हैं, क्योंकि इनमें इन्द्रियाँ तथा मन रूपी माध्यम—Medium आवश्यक होता है। अन्तिम तीन 'अवधि, मन-पर्यव और केवलज्ञान' प्रत्यक्ष ज्ञान कहलाते हैं, क्योंकि किसी भी प्रकार के माध्यम के बिना ये ज्ञान स्वयं आत्मा को साक्षात्—प्रत्यक्ष—प्राप्त होते हैं।

पहले हमने चार प्रमाणों पर विचार करते समय इन्द्रियों के द्वारा तथा मन के द्वारा होने वाले बोध को 'प्रत्यक्ष' प्रमाण बताया था। यहाँ यह बताया गया है कि मति और श्रुत ये दोनों ज्ञान इन्द्रियों की तथा मन की सहायता से होते हैं। फिर भी यहाँ हम इन्हे 'परोक्ष-ज्ञान' कहते हैं। यह जो भेद—विरोधी कथन—मालूम होता है, उसका कारण यह है कि व्यावहारिक और आध्यात्मिक बातों में भेद है। इन्द्रियों से होने वाले ज्ञान को हम व्यवहार में परोक्ष कहने के बदले

प्रत्यक्ष कहते हैं। परन्तु आध्यात्मिक क्षेत्र में, उच्च भूमिका पर, परिस्थिति बदल जाती है। व्यवहार में हमें केवल इन्द्रियो तथा मन का आश्रय लेकर ही चलना होता है। आध्यात्मिक विकास के क्षेत्र में इन्द्रियो को तथा मन को अलग रख कर, उन पर संपूर्ण अधिकार प्राप्त कर के, आत्मतत्त्व के शुद्ध स्वरूप को प्रकट करने की बात आती है।

इसलिए जैन तत्त्ववेत्ताओं ने एक ओर इन्द्रिया और मन तथा दूसरी ओर आत्मा, इन दो भिन्न भिन्न अपेक्षाओं से प्रत्यक्ष प्रमाण के दो विभाग बनाये हैं, जिन्हें वे 'साव्यवहारिक प्रत्यक्ष' और 'पारमार्थिक प्रत्यक्ष' कहते हैं। इन्द्रियो म और मन से होने वाला ज्ञान आध्यात्मिक क्षेत्र में 'परोक्ष' माना गया है, परन्तु व्यावहारिक क्षेत्र में उसे प्रत्यक्ष अर्थात् 'साव्यवहारिक प्रत्यक्ष' माना गया है, जब कि आध्यात्मिक क्षेत्र में जिसे 'प्रत्यक्ष ज्ञान' कहते हैं उसे 'पारमार्थिक प्रत्यक्ष' माना गया है। जो ज्ञान इन्द्रियो की तथा मन की सहायता के बिना प्रकट होता है, प्राप्त होता है, वही सच्चा प्रत्यक्ष ज्ञान है, क्योंकि यह आत्मा का अपना महज गुण है और जब इन्द्रियों तथा मन इत्यादि माध्यम की सहायता के बिना ही यह ज्ञान आत्मा में साक्षात् (प्रकट) होता है तब यह ज्ञान ही सच्चा प्रत्यक्ष प्रमाण बनता है। प्रमाण-शास्त्र में इसे 'पारमार्थिक प्रत्यक्ष' कहते हैं।

इस अर्थ में, मति और श्रुत ये दोनों 'परोक्षज्ञान' हैं।

यहाँ हमने 'अवधि, मन.पर्यव तथा केवलज्ञान' को प्रत्यक्ष ज्ञान माना है। परन्तु इसमें भी दो विभाग हैं। अवधिज्ञान तथा मन.पर्यवज्ञान को 'देश प्रत्यक्ष' अथवा 'अश प्रत्यक्ष'

कहते हैं। केवलज्ञान को 'सकल प्रत्यक्ष' अथवा 'पूर्ण प्रत्यक्ष' कहते हैं।

केवलज्ञान 'रूपी, अरूपी, स्थूल, सूक्ष्म इत्यादि सब पदार्थों को सर्व-द्रव्य को, सर्वकाल में और सर्व पर्यायों से जानता है, अतः उसे 'सकल प्रत्यक्ष' कहा है।

अवधिज्ञान और मन पर्यवज्ञान सर्व पदार्थों को और सर्व पर्यायों को नहीं जानते। केवलज्ञान की तुलना में ये दोनों ज्ञान अपूर्ण हैं। इसलिए उन्हें 'देश प्रत्यक्ष' अर्थात् 'पर्यायित प्रत्यक्ष' कहा है। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि ये दोनों ज्ञान कम निर्मल या कम महत्त्व के हैं। मति और श्रुतज्ञान की तुलना में अवधि और मन पर्यवज्ञान, ज्ञान की बहुत ऊँची स्थिति बताते हैं।

आजकल जिसे 'आत्मसाक्षात्कार जीवन्मुक्त', आदि शब्दों से अभिहित किया जाता है, वह स्थिति तो प्रायः 'मतिज्ञान की अवस्था' है। मन की शक्तियों का विकास करके अमुक निश्चित विकास सोचा जा सकता है, उससे विलक्षण परिणाम प्राप्त किये जा सकते हैं। इस प्रकार से मानसिक शक्ति का जो विकास होता है, उससे प्राप्त किसी किसी अनुभव को कई लोग 'आत्म-साक्षात्कार' मानते हैं, परन्तु वस्तुतः यह मतिज्ञान की अवस्था है, अतः आध्यात्मिक विकास की तो यह केवल एक प्राथमिक भूमि का ही है। इसमें मिथ्या-ज्ञान को भी अवकाश है।

मनुष्य का मन एक विराट विषय है। मन की शक्ति असीम है। मन पर कानून और नियंत्रण करके बहुत बहुत जाना और समझा जा सकता है। मन के अपनी आँखें, अपने

कान, अपनी नाक, अपना जीभ और अपनी त्वचा होती है । यह सब कुछ सूक्ष्म होता है, अर्थात् इन्द्रियगम्य नहीं है । एकाग्रता प्राप्त करने के जो भिन्न भिन्न मार्ग हैं, जैसे अलग अलग योग भक्ति आदि उनसे मन की शक्ति का अमीम विकास किया जा सकता है । मन चर्म-चक्षुओं की महायता के बिना आकार तथा स्वरूप को जान सकता है । मन कान की महायता के बिना दूर दूर की बातचीत सुन सकता है । मन गन्ध और स्पर्श भी सन्निहित इन्द्रियों की महायता के बिना अनुभव कर सकता है । अन्य मनुष्यों के मन में चल रहे विचारों को भी मन पढ़ सकता है ।

मन की अद्भुत शक्ति का विकास करने वाला मनुष्य कभी कभी इस विश्व में आसानी से 'महात्मा' बन जाता है । ऐसे शक्तिशाली महानुभाव के इर्द गिर्द भक्त-मंडल भी बड़ी तेजी से इकट्ठा हो जाता है । सामान्य जन-समूह की सामाजिक सुखों की कामना ऐसे महात्माओं के आत्म-विकास का मार्ग अवरोध कर बैठ जाय तो इसमें आश्चर्य ही क्या ? अपनी प्राप्त की हुई सिद्धियों के विषय में अहंभाव-जनित भ्रान्ति के कारण ऐसे महात्मा भी कभी कभी 'धर्म पर्वतक' से लेकर 'स्वयंशुभ, स्वयंसिद्ध, हाजर इमाम और भगवान' तक के विरुद्धों में भटक जाते हैं । जो लोग इस भ्रान्ति में नहीं भटक जाते, भटके हो तो बाहर निकलते हैं और मन को छोड़ कर जो लोग शुद्ध आत्मा के क्षेत्र में प्रवेश प्राप्त करने के लिए कार्यसाधक बनते हैं, उन्हीं के लिए आगे बढ़ने का और केवलज्ञान की उच्च भूमिका तक पहुँचने का मार्ग खुलता है । वाकी सब भव-अटवी में भ्रमण करते रहते हैं ।

यदि यह बात जल्दी समझ में आ जाय तो सुदेव, सुगुरु और सुधर्म को समझने और प्राप्त करने में बहुत सहायता मिल सकती है। यदि हम भौतिक कामनाओं तथा दुनिया की लोलुपताओं से क्षण भर के लिए भी मुक्त न हो सकते हो, तो फिर उन सब तथाकथित महात्माओं में और कोई कोई महात्मा बन बैठे हों उनमें हमें 'साक्षात् भगवान्' के दर्शन हो तो आश्चर्य ही क्या ? परन्तु मन के द्वारा प्राप्त ज्ञान आध्यात्मिक दृष्टि से 'परोक्ष-ज्ञान' है, और सच्चा मार्गदर्शन वे ही दे सकते हैं जिन्हें प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त हुआ हो। यदि हम इतनी बात समझ लें तो चमत्कारों तथा चमत्कार-मार्तण्डों से हम चोधिया नहीं जाएँगे, और लुब्ध भी नहीं होंगे।

एक और बात याद रखने योग्य है। आध्यात्मिक क्षेत्र में भी मति और श्रुतज्ञान में मिथ्या अथवा विपरीत ज्ञान की संभावना है। यह बात निश्चित रूप से संभव है कि मन कितना ही शक्तिशाली बन जाने पर भी 'अज्ञानी' बना रहे। पहले जो विपरीत ज्ञान बताया गया है, उनमें 'मतिअज्ञान' तथा 'श्रुत-अज्ञान' का उल्लेख किया ही है। यदि श्रुतज्ञान सम्यक् (सच्चा) हो तो वहाँ से आत्मा के क्षेत्र में प्रत्यक्ष ज्ञान में प्रवेश करने का मौका मिलता है। परन्तु यदि वह ज्ञान मिथ्या अथवा विपरीत हो तो वहाँ से विकास के बदले अवनति शुरू होती है, साधा हुआ विकास खो दिया जाता है, फलतः जहाँ थे वही वापस गिर पड़ते हैं। यह बात बहुत ध्यान देने योग्य है।

मानव-मन की चमत्कार कर दिखाने की शक्ति आत्म-विकास का साधन नहीं है। आध्यात्मिक साधना करते करते

हमें जिस विकासक्रम से गुजरना होता है उसमें मन की शक्ति का खिलना और कुछ ऐसे वैसे चमत्कार दिखा सकना स्वाभाविक है। फूल-फल के पेड़ों के विकासक्रम में जैसे स्वाभाविक अवस्थाएँ होती हैं, उसी तरह यह भी एक अवस्था या अवस्थाएँ हैं। यह ध्येय नहीं है, साध्य नहीं है, यह आत्ममुक्ति का साधन भी नहीं है। यह तो छलने वाली, ठगने वाली तथा ललचाने वाली अवस्था है। यदि यही रुक गये तो बड़ा खतरा है।

इस बात को कैसे समझें ?

पहले हमने जो कथन किया है कि 'ज्ञानक्रियाभ्या ज्ञानम्' उसका तात्पर्य यदि हम पूर्णतया समझले तो यह बात पूर्णतः समझ में आ सकती है। यही कारण है कि हमें सद्-धर्म और सद्गुरु का आलम्बन लेना पड़ता है। यह आलम्बन लेने के लिए हमें विवेक रूपी ज्ञान की जरूरत होती है। वह ज्ञान—सच्चे ज्ञान का वह सच्चा मार्ग—हमें जैन तत्त्वविज्ञान अनेकान्त-वाद और स्यादवाद बताता है।

यह बात 'वाबावाक्यं प्रमाणम्' या 'हम कहते हैं इसलिये मान लो, जैसी नहीं है। हम स्वयं योग्य अवलम्बन द्वारा इसका प्रयोग कर सकते हैं। हम इसका अनुभव भी कर सकते हैं। जिसका हमें अनुभव हो वही सच्चा ज्ञान है। यह अनुभव परोक्ष नहीं, परन्तु प्रत्यक्ष होना चाहिये।

इन्द्रियो और मन की सहायता से हमें जो अनुभव होता है सो परोक्ष अनुभव है। जब हम सम्यक्—सच्चे मार्ग पर हो तब भी वह अधूरा अनुभव होता है। पूर्ण अनुभव तो केवल आत्मा के द्वारा, अन्य किसी चीज की—किसी भी माध्यम की सहायता के बिना ही हो सकता है। यही अनुभव प्रत्यक्ष है, दूसरा नहीं।

राजनीति में लोकशासन के विषय में 'For the people, by the people, and of the people'—जनता के लिए, जनता के द्वारा और जनता का, ऐसा एक सूत्र है। आत्मा के क्षेत्र में भी हमें जो अनुभव प्राप्त करना है वह भी 'आत्मा के लिए, आत्मा के द्वारा और आत्मा का'—For the soul, by the soul and of the soul—होना चाहिए।

राजनैतिक दर्शन—Political philosophy—के चिन्तकों ने पूर्ण लोकशासन तथा सुराज्य के विषय में जो उच्च और चरम—Highest extreme—कल्पना की है उसमें 'राजा राज्यकर्ता अथवा राज्यतन्त्र' जैसा कुछ नहीं होता। किसी भी प्रकार की राज्य-संस्था के बिना लोग स्वयं उच्च, पारमार्थिक और आदर्श जीवन जी सकें—ऐसा अंतिम आदर्श Final goal माना गया है। पुलिस, फौज, अदालत और राज्य नाम की सत्ता की आवश्यकता ही न हो ऐसा कब संभव है? यह स्थिति तभी प्राप्त हो सकती है जब समस्त मानव समाज मानवता की—'शिवमस्तु सर्वजगतः' की—भावना से विभूषित हो जाय, स्वार्थ और सकुचितता के स्थान पर परमार्थ और समभाव को अपनाए। इस स्थिति को सच्चा और प्रत्यक्ष लोकशासन—Real, direct democracy—माना गया है।

आत्मिक क्षेत्र में भी ऐसी ही बात है। इन्द्रियो और मन के द्वारा जो आत्मतन्त्र चल रहा है उसके स्थान पर स्वयं आत्मा के द्वारा ही अपना तन्त्र प्रत्यक्ष (Direct) रूप में चले, और इन्द्रियाँ, मन आदि किसी तन्त्र की, किसी अधिकारी वर्ग की, किसी सत्ता की या किसी माध्यम की आवा-

शक्यता ही न रहे—मानव जीवन का यही अन्तिम आध्यात्मिक लक्ष्य—Final spiritual goal है। हम जिस ज्ञान की खोज करना चाहते हैं उस ज्ञान को पाने का हेतु भी आत्मा की इस अवस्था को सिद्ध करना ही होना चाहिए।

इसके बदले हम भ्रमों में ही भटक रहे हैं। हमारे चारों ओर जो सच्ची समझ रही हुई है उसको ओर हमारा ध्यान नहीं जाता। हम इन्द्रियो और वासना की पकड़ में ऐसे जकड़े गये हैं कि जो सच्चा नहीं है उसे सच्चा मानते हैं और जो सच्चा है सो हमें नहीं सुहाता।

जैन तत्त्ववेत्ताओं के बताये हुए ज्ञान के जो भेद हमने यहाँ देखे उन पर भली भाँति विचार करने पर मालूम होगा कि ये ज्ञान के प्रकार बुद्धिगम्य एवं वैज्ञानिक हैं। इसमें अध-श्रद्धा की या ऐकान्तिक बात नहीं है। वैज्ञानिक प्रयोगशाला (Scientific laboratory) में जिस तरह प्रयोग होते हैं उसी तरह इसके प्रयोग भी हम अपने आत्मा की प्रयोगशाला में कर सकते हैं, और इसकी सच्चाई सार्थकता और सिद्धि-दायकता अनुभव कर सकते हैं।

ज्ञानविषयक इस विवेचन से हम यह निष्कर्ष निकालते हैं कि सम्यक् (सच्चा) ज्ञान 'अनुभव ज्ञान' है। स्तर के भेद से यह ज्ञान परोक्ष हो चाहे प्रत्यक्ष, पर यह तो हमें स्वीकार करना ही होगा कि ज्ञान अर्थात् 'अनुभव' है।

इसके बदले हम इस ससार में क्या देखते हैं? यदि हम पारमार्थिक (आध्यात्मिक) क्षेत्र में से साव्यवहारिक क्षेत्र में आ कर देखेंगे तो यहाँ भी हमें ज्ञान और अनुभव का भेद समझ में आएगा।

व्यवहार में जिन्हें हम 'ज्ञानी' कह कर पुकारते हैं उनमें से अधिकांश तो—Encyclopedia—जानकारी के भंडार के अतिरिक्त और कुछ नहीं होते। जो कुछ उनके पास होता है वह ज्ञान नहीं बल्कि केवल Information—जानकारी होती है, सो भी पुस्तकाकार प्रकाशित Encyclopedia—विश्व-कोष (संग्रहग्रन्थ) की तुलना में अल्प-अत्यल्प होती है। हम 'ज्ञान' के नाम से अभिहित बहुत सारी जानकारी एकत्रित करें और उसका अमल—आचरण—करने के नाम पर-क्रिया के सम्बन्ध में—केवल शून्य ही हो तो हमें अपनी इस सारी मेहनत से क्या लाभ होगा ? कुछ भी नहीं।

इसीलिए सत्पुरुष कह गये हैं कि “व्यवहार में जिसे ज्ञान माना जाता है, उस ज्ञान के 'सिन्धु' की अपेक्षा 'अनुभव' का बिन्दु अधिक महान है।”

इसलिए हमें अपने हेतु की सिद्धि के लिए जो ज्ञान पसंद करना है, वह ज्ञान हमें 'प्रत्यक्ष अनुभव' की ओर ले जा सके ऐसा सच्चा-सम्यक् होना चाहिए। इस ज्ञान की प्राप्ति की ओर जाने वाले मार्गों के चुनाव में भी हमें सच्चे मार्ग का अवलम्बन करना चाहिए। हमारा उद्देश्य भी विशुद्ध, उदात्त और पारमार्थिक होना चाहिए। अब, विवेकपूर्वक विचार करने पर प्रतीत होगा कि —

सच्चा ज्ञान अर्थात् 'अनेकान्त तत्त्वविज्ञान ।'

सच्चा मार्ग अर्थात् 'स्यादवाद ।'

सच्चा हेतु अर्थात् 'आत्मा के स्वरूप का प्रत्यक्ष अनुभव ।'

+

+

+

+

कर्म

‘कर्म’ क्रियावाचक, क्रियामूचक, क्रियादर्शक शब्द है। कर्म का अर्थ ही है क्रिया। जिस तरह गति में क्रिया है, उसी तरह स्थिति में भी क्रिया है।

क्रिया के दो प्रकार कहे गये हैं। (१) द्रव्यक्रिया (२) भावक्रिया। इनमें से जो क्रिया इन्द्रियों और शरीर से होती है उसे द्रव्यक्रिया कहते हैं। हम उसे बाह्य क्रिया भी कह सकते हैं। जो क्रिया मन के द्वारा होती है, जो कुछ संकल्प-विकल्प, भले बुरे विचार, प्रेम (राग) तथा तिरस्कार (द्वेष) इत्यादि जो क्रिया होती है सो भाव क्रिया है। इसे हम आन्तरिक क्रिया कह सकते हैं।

यदि हम किसी राह चलते सामान्य व्यक्ति को खड़ा रख कर कर्म के विषय में पूछें तो वह ऐसा उत्तर देगा, “हमारे द्वारा जो कुछ भी कार्य होता है सो कर्म।” कुछ समझदार व्यक्ति उत्तर देगा कि, “जैसा करोगे वैसा पाओगे। करते हो सो कर्म और पाते हो सो फल है।”

इस तरह कर्म-विषयक व्यावहारिक समझ तो सर्व साधारण तथा विष्व व्यापक है। परन्तु कर्म-विषयक शास्त्रीय (वैज्ञानिक) ज्ञान का दुनिया में पर्याप्त प्रचार नहीं है, पर्याप्त जानकारी नहीं है।

तत्त्वज्ञान के विचारानुसार ‘कर्म किसी क्रिया अथवा प्रवृत्ति का संस्कार ही नहीं है। कर्म एक वस्तु है, वह द्रव्य-भूत वस्तु है। उसके अपने पुद्गल होते हैं। इन पुद्गलों को कर्म वर्गणा के पुद्गल कहते हैं।

हम मन, वचन और काया के द्वारा जो भी कार्य करते हैं उन्हें ‘जीव की प्रवृत्ति’ माना जाता है। आत्मा की इस

प्रवृत्ति से कर्म के पुद्गल खिंच कर आते हैं और उससे चिपकते हैं। कर्मवर्गणा के पुद्गल लोकाकाश में अर्थात् विश्व में सर्वत्र भरे पड़े हैं। जब ये पुद्गल आत्मा से चिपकते हैं तब उनका यो चिपकना 'कर्मवधन' कहलाता है।

तात्पर्य यह है कि तत्त्वज्ञान की दृष्टि से "क्रिया के द्वारा निष्पन्न होने वाला पुद्गल-विशेष की रचना का कार्य ही कर्म है।" इस क्रिया में मन, वचन और काया से होने वाली क्रिया के अतिरिक्त आत्मा के मिथ्यात्व, अविरति, कपाय आदि की क्रिया का भी समावेश होता है।

मन, वाणी और गरीर की क्रियाओं के प्रकार के अनुसार कर्म के पुद्गल खिंच कर आते हैं, बँधते हैं, और आत्मा-जीव से चिपकते हैं। इस तरह "कार्य अथवा क्रिया के द्वारा खिंच कर आने वाले और आत्मा से चिपकने वाले पुद्गलों के समूह को शास्त्रीय परिभाषा में 'कर्म' कहते हैं। इनके भी दो प्रकार हैं—द्रव्य कर्म और भाव कर्म। जीववद्ध कार्मिक पुद्गलों को 'द्रव्यकर्म' कहते हैं और जीव के राग-द्वेष, इत्यादि विभावात्मक परिणाम को 'भावकर्म' कहते हैं। इन दो प्रकार के कर्मों में परस्पर कार्य-कारण-भाव का सम्बन्ध है। भाव-कर्म से द्रव्यकर्म और द्रव्यकर्म से भावकर्म की प्रवृत्ति होती है।

यह कर्म-रूप क्रिया अनादिकाल से चली आ रही है। अनन्तकाल तक चला करेगी। जिसे हम जीवन कहते हैं, वह भी एक क्रिया ही है। इस दृष्टि से जीवन भी एक कर्म है।

तत्त्वज्ञानियों ने आत्मा के जो दो स्वरूप बताये हैं वे हैं, 'मुक्त आत्मा' और 'कर्मवद्ध आत्मा।' यहाँ जो 'मुक्त' शब्द प्रयुक्त हुआ है उसका अर्थ 'कर्ममुक्त' समझिये।

आत्मा के साथ कर्म का सम्बन्ध भी अनादि है। दुनिया के अनादि-अनन्त अस्तित्व की अपेक्षा से कहा जा सकता है कि कर्म का आत्मा के साथ सम्बन्ध भी अनादि-अनन्त है परन्तु जहाँ तक आत्मा का प्रश्न है, कर्म के साथ उसका सम्बन्ध अनन्त नहीं है, मान्त है। समस्त कर्मों का क्षय करके जब आत्मा 'मुक्त' बनता है तब कर्म के साथ उस आत्मा का सम्बन्ध समाप्त हो जाता है। इसका दूसरा तर्क-सगत (Logical) अर्थ यह हुआ कि जब तक सर्व कर्मों का क्षय नहीं होता तब तक आत्मा 'मुक्त' नहीं होता।

तात्पर्य यह है कि किसी भी शरीर में जब तक आत्मा कर्म से अशुद्ध अथवा बद्ध बन कर परिभ्रमण करता है तब तक वह कर्म करता रहता है। इन कर्मों के फल स्वरूप ही उसे जन्म लेना, जीना, मरना, फिर जन्म लेना और भाँति-भाँति के शरीरों में बद्ध होकर स्वर्ग, पृथ्वी और नरक के बीच चौरासी लाख योनि में परिभ्रमण करना पड़ता है।

पिछले 'पाँच कारण' वाले प्रकरण में हमने 'कर्म' को कार्य के एक कारण के रूप में देखा है। जहाँ तक आत्मा के सासारिक पर्यायों का-शरीर, राग-द्वेष और मुख दुःख का, सम्बन्ध है, उसमें कर्म एक प्रधान कारण है।

हम अपनी आँखों से 'कर्म' को देख नहीं सकते, फिर भी जैसा कि पहले कहा गया है, कर्म एक पुद्गल है। पुद्गल अर्थात् रूपी-साकार। परन्तु यह रूप अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण इन्द्रियगम्य नहीं है।

जैन तत्त्वज्ञानियों ने समग्र विश्व-रचना के आधार स्वरूप जो छह द्रव्य बताये हैं उनमें पुद्गल भी एक द्रव्य (पदार्थ

Substance) है, ऐसा कहा है। अत्यन्त सूक्ष्म अणु-परमाणुओं का समूह पुद्गल द्रव्य के अन्तर्गत आ जाता है। यह द्रव्य भी अनेक परस्पर विरोधी गुण धर्म रखता है।

आधुनिक विज्ञान ने वारीक से वारीक परमाणु को देखने के लिए जो अचतन साधन बनाये हैं वे अभी तक सूक्ष्म और सूक्ष्मतरंग परमाणुओं तक नहीं पहुँचे हैं। कर्म भी अतिसूक्ष्म-सूक्ष्मातिसूक्ष्म परमाणुओं का एक समूह है। अन्य अणु परमाणुओं की तरह यह भी अलग होने और जुड़ने के स्वभाव वाला है। भौतिक विज्ञान के पास-इसे जानने और देखने के लिए कोई साधन नहीं है।

एक समय था जब विज्ञानप्रेमी ऐसा सब मानने से इनकार करते थे, परन्तु अब वे इनकार नहीं करते।

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने हजारों लाखों वर्षों पहले से कहा है कि 'गण्ड' भी पुद्गलों का एक समूह है। एक समय था जब इस बात को विज्ञानवादी स्वीकार नहीं करते थे। जब गण्ड को ग्रामोफोन के रिकार्ड में बाँधने का आविष्कार हुआ तब सारे ससार ने यह बात मजूर की।

तार-रस्सों की मदद के बिना, वायरलेस से वेतार के सन्देशों का लेन देन जब से शुरू हुआ तब से विज्ञान के क्षेत्र में एक क्रान्तिकारी संशोधन युग प्रारम्भ हुआ। वस्वर्ड में हम जो गण्ड बोले वे वायु की तरंगों पर सवार होकर क्षण भर में सारे ससार में घूम जाते हैं, और वैज्ञानिक साधनों के द्वारा अन्य लोग उन्हें हजारों मील की दूरी पर सुन सकते हैं। इस बात के अनुभव के बाद सबने जैन दर्शन की यह बात मान्य रखी है कि शब्द में सूक्ष्मातिसूक्ष्म परमाणु-रूप पुद्गल विद्यमान है।

इसी प्रकार कर्म भी पुद्गलो का समूह है substance है। आज भले ही वैज्ञानिक वर्ग इस बात को स्वीकार न करे, पर यह एक प्रमाणित तथ्य है और विचारको के द्वारा इसका स्वीकार हुए बिना नहीं रहेगा, चाहे जल्दी हो चाहे देर में।

जैन तत्त्वज्ञान में विचार को भी पुद्गल Substance माना जाता है। शुद्ध तात्त्विक दृष्टि से 'विचार' मन के सूक्ष्म पुद्गलो की क्रिया है। जैसे भाषण-शब्द पुद्गल की क्रिया है वैसे ही विचारो द्वारा मन में होने वाली क्रिया भी मनोवर्गणा के नाम से अभिहित पुद्गलो की क्रिया है।

भाव-क्रिया मन से होती है। उसमें विचारो की प्रधानता है। (जैन दर्शन मन की क्रिया आत्मा के अन्दर ही मानता है, इसलिए बाहर से तो उसका केवल अनुमान होता है।) मन के भी दो विभाग हैं—'भाव-मन' और 'द्रव्य-मन'। यहाँ विचार 'द्रव्य-मन' से सम्बन्ध रखते हैं, भाव-मन से नहीं। द्रव्य-मन पुद्गल-स्वरूप है, भाव-मन जीव का अध्यवसाय है, भावना है।

'पुद्गल' शब्द का सीधा-सादा अर्थ करना हो तो कह सकते हैं कि जो 'पूरण और गलन' अर्थात् इकट्ठे हो सकते हैं और अलग हो सकते हैं, और जिनके रूप, रस, गंध, स्पर्श आदि गुण होते हैं वे 'पुद्गल' हैं।

यदि हम ऐसा मान लें कि जो केवल आँखों से दीख सके या प्रयोगशाला में मानव कृत साधनो से जिसका निरीक्षण हो सके वही पुद्गल है, तो मानव की सशोधन वृत्ति ही समाप्त हो जाय; यह मानना पड़े कि मनुष्य ने जो कुछ देखा है उसके सिवाय और कुछ भी नहीं है। हम ऐसा मानने को

तैयार नहीं है। कोई भी समझदार आदमी ऐसा मानने को तैयार नहीं होगा।

आज तक विज्ञान ने जो खोजे की हैं, जो नया नया सशोधन अभी हो रहा है, और जो नये ढंग के प्रयोग चालू हैं, उन सबके फलस्वरूप एक तथ्य हमारे सामने दीपक की तरह प्रकाशमान होता है कि “अभी तक बहुत बहुत जानना बाकी है।” हमें इन सब में से यह स्पष्ट और निश्चित बात मालूम होती है।

आधुनिक वैज्ञानिक प्रयोगों से हमें ऐसी ही दूसरी एक अधिक महत्त्व की बात ज्ञात होती है। वह बात यह है कि “नये नये सशोधन के द्वारा हमारे सामने जो सब अनोखा परिणाम प्रस्तुत किया गया है उनमें ‘कुछ भी नया नहीं है।’ जगत् के स्वरूप के विषय में हजारों लाखों वर्ष पहले आत्म-ज्ञानियों और केवली भगवन्तों ने जो कुछ कहा था, शास्त्र-ग्रन्थों में लिखित हो हो कर जो कुछ हमारे पास आया था, उनमें न हो, ऐसी कोई नई बात हमें ज्ञात नहीं हुई। प्लास्टिक और वैकेलाइट जैसे पदार्थों से बनी हुई चीजें हजारों वर्ष पहले जमीन में गड़ी हुई सभ्यता का परिचय देने वाले पिछले दिनों खोद कर निकाले हुए प्राचीन नगरों के अवशेषों में देखने को मिलती हैं।

यह बात कहने में हमारा उद्देश्य आधुनिक विज्ञान को उपालभ देना नहीं है। वर्तमान विश्व में वैज्ञानिक सशोधन का महत्त्व साधारण नहीं है। उन्होंने जो कुछ खोजा, बताया और अभी खोज रहे हैं उसके पीछे काम करने वाली बुद्धि-शक्ति के लिए वे हमारे अभिनन्दन के पात्र हैं। वैज्ञानिक लोग

भी अपने ढंग से दुनियाँ के उच्च कोटि के उपकारक है। हाँ, मानव-सहार के साधनों का आविष्कार करने वाले पुरुषों के प्रति हम उपकारक-भाव से नहीं देख सकते। बीसवीं सदी में कहिये, या सर्वकाल के लिए कहिये, वैज्ञानिक सशोधन मानव की बुद्धिशक्ति के इतिहास में देदीप्यमान नक्षत्रों के समान है, और इस बात से इनकार नहीं किया जा सकता। खेद मात्र इतना ही है कि मनुष्य की बुद्धि क्षणिक और नाशवान् सुख की खोज करने के बदले परम और शाश्वत सुख की खोज में लगी होती तो मानव-समाज के अस्तित्व के लिए भय उपस्थित करने वाले भयानक साधनों के बदले परम-आनन्द प्रमोद-कारक दिव्य साधनों से यह दुनिया सुशोभित होती।

वैज्ञानिकों की गोधपद्धति के विषय में जानकारी प्राप्त करना बड़ा मनोरंजक होगा। सामान्यतया दो प्रकार की धारणाएँ। (Assumption) बना कर काम का प्रारंभ किया जाता है। एक धारणा, 'अमुक वस्तु ऐसी है' ऐसा मान कर और दूसरी धारणा, 'यह वस्तु ऐसी नहीं है' ऐसा मान कर की जाती है।

इस में एक मनोरंजक बात तो यह है कि कई बातें 'हैं' ऐसी श्रद्धा में से नहीं, बल्कि 'नहीं है' ऐसी अश्रद्धा में से प्रकट हुई हैं। 'नहीं है' यह सिद्ध करने के प्रयत्न में 'है' ऐसा सिद्ध हो गया है। 'नहीं है' ऐसा मान कर बैठ रहने के बदले 'नहीं ही है' ऐसा सिद्ध करने के प्रयत्न करने में यह 'है' ऐसा निश्चित हो गया है।

सन् १४९२ ई० में कोलम्बस ने अमेरिका महाद्वीप खोज निकाला, पर वह हिन्दुस्तान पहुँचने के जल मार्ग की

खोज में निकला था। उस समय हिन्दुस्तान योरपवासियों के लिए अज्ञात देश नहीं था। उन्हें भारत आने के खुशकी के रास्ते की जानकारी तो थी ही, और उस समय भारत के साथ व्यापार-विनिमय भी चलता था, जब कि पश्चिम-गोलार्ध के विषय में किसी को उस समय जानकारी न थी।

कोलम्बस निकला तो था हिन्दुस्तान की खोज में पर उसने खोज निकाला अमेरिका। इन दोनों गोलार्धों में बसने वाले लोगों के परस्पर संपर्क में आने का प्रारम्भ (कर्म) जगा, काल परिपक्व बना, कोलम्बस को निमित्त बना कर पुरुषार्थ मनुष्य की शोधवृत्ति के भाव से सज्जित हुआ और भवितव्यता उसे पूर्व के बदले पश्चिम दिशा में घसीट ले गई। यह पाँचों कारणों की सुभग फलदायकता का कितना सुन्दर उदाहरण है।

कोलम्बस के उदाहरण से यह सिद्ध होता है कि सशोधन के लिए शुभ निष्ठा से प्रयास करने वाले पुरुषार्थी लोग अन्य चार कारणों की अपेक्षाओं के अधीन रह कर कुछ न कुछ प्राप्त तो अवश्य ही करते हैं। हिन्दुस्तान नहीं तो अमेरिका। कोयला ढूँढते ढूँढते कभी हीरा मिल जाने की भी संभावना तो है ही।

मानव की जिज्ञासा-वृत्ति भी कितनी अद्भुत है। कुछ है, या होना चाहिए यह मान कर वह पुरुषार्थ करता है, कोई एक वस्तु नहीं है, ऐसा मानकर 'वह ऐसा नहीं ही है' यह सिद्ध करने के लिए भी वह पुरुषार्थ करता है।

विज्ञान (Science) के सभी विद्यार्थी यह बात जानते हैं। वे 'नहीं है' ऐसा मान कर अपनी प्रयोगशाला में कुछ

प्रयोग करते हैं, और फिर वे इस निर्णय पर पहुँचते हैं कि वह 'है'। जब विज्ञान के विद्यार्थी अपनी प्रयोगशाला (Laboratory) में प्रयोग—Practicals करते हैं, तब वे जो भिन्न भिन्न पद्धतियाँ आजमाते हैं उनका एक नमूना यह रहा —

“एक विद्यार्थी हाथ में ‘कागज’ लेता है। फिर वह यह मान कर कि ‘यह कागज नहीं है’ प्रयोग शुरू करता है। विश्लेषण (Analysis) करते करते जब यह प्रयोग पूरा होता है तब उसका निर्णय (conclusion) यह आता है कि ‘यह कागज है।’ प्रारम्भ में ‘नहीं है’ ऐसी धारणा (assumption) करते हैं। प्रयोग के अन्त में वे ऐसा निश्चय करते हैं कि यह धारणा गलत थी। यहाँ जो ‘कागज’ की बात लिखी है सो केवल उदाहरण के लिए ही।

इस तरह ‘है’ या ‘नहीं है’ ऐसा मानकर प्रयोग करने वाला कुछ न कुछ परिणाम तो लाता ही है। निष्फलता भी एक परिणाम है, और परम पुरुषार्थियों के लिए यह सफलता की जननी (पुरोगामी) है।

अतः हम अवश्य चाहेंगे कि वैज्ञानिक सशोधन जारी रहे। केवल हमारी यह इच्छा मानव कल्याण की भावना के अनुरूप होगी, क्या यह स्पष्टता करने की कोई आवश्यकता है ?

इस विश्व में जो अरूपी, अतीन्द्रिय, सूक्ष्म (Invisible) पदार्थ हैं, उन सबकी जानकारी भौतिक प्रयोगशालाओं द्वारा प्राप्त होगी या नहीं, यह तो एक प्रश्न ही है। इसके लिए तो ‘आत्मिक-अनुभव’ को छोड़कर और कोई प्रयोगशाला नहीं है। परन्तु जो रूपी-इन्द्रियगोचर (Visible) पदार्थ हैं, उनका प्रयोगात्मक ज्ञान भौतिक प्रयोगशालाओं द्वारा प्राप्त करने के

लिए अथाह प्रयत्न हो रहे हैं। आज जिन्हें सूक्ष्म कह सके ऐसे अणु-परमाणुओं तक विज्ञान पहुँचा है। ये सब रूपी (माकार) पदार्थ ही हैं। इन रूपी पदार्थों में जो अति सूक्ष्म-सूक्ष्मातिसूक्ष्म पुद्गल हैं उन्हें प्रयोगात्मक ढंग से सिद्ध करने की बात कुछ असंभव नहीं है।

कर्म में और मन के विचारों में सूक्ष्मातिसूक्ष्म पुद्गल है, यह बात केवल शास्त्र-प्रमाण से नहीं, अनुभव प्रमाण से भी सिद्ध हो चुकी है। आधुनिक वैज्ञानिक यह मानकर कि 'पुद्गल है' उन्हें खोज निकालने का प्रयत्न करे अथवा 'पुद्गल नहीं ही है' ऐसा प्रमाणित करने के लिए प्रयत्न करे तो इससे मानव जाति को लाभ ही होगा, ऐसा मानना अनुचित नहीं है। सामान्यतया ये पुद्गल अत्यंत सूक्ष्म होने के कारण और वे इन्द्रियों के विषय नहीं बन सकते, यह देखते हुए, ऐसे प्रयास पूर्णतया फलोन्मूलक होने की संभावना नहीं है, फिर भी ऐसी आशा रखना अनुचित न होगा कि यदि आधुनिक वैज्ञानिक इसके लिए प्रयत्न करे तो उसमें से कुछ न कुछ प्राप्त तो होगा। विज्ञान ने गरीबों के पुद्गलों को स्वीकार किया है तो फिर कर्म के पुद्गलों के विषय में किया गया सशोधन विल्कुल निष्फल नहीं होगा, और कुछ नहीं तो अन्त में ये सशोधन करने वाले आत्मिक प्रयोगशाला की ओर आकर्षित तो होंगे ही।

आज इस बात पर तो कोई मतभेद नहीं रहा है कि ससार की समस्त प्रवृत्तियों का, विचित्रताओं का, विपत्तियों का और उन्नति-अवनति का एक महत्त्वपूर्ण कारण 'कर्म' है। कर्म-शास्त्र पर अनेक बड़े बड़े ग्रन्थ लिखे गये हैं। कई लोग तो कर्म के खेल पर इतने मुग्ध हैं कि ससार की सारी प्रवृत्तियों

के लिए वे एक मात्र कर्म को ही कारण मानने हैं। इस विषय पर ग्रनादि काग से लिखा गया है, लिखा जा रहा है और लिखा जाता रहेगा।

ऐसा होते हुए भी कर्म के विषय में जो साहित्य उपलब्ध है, उसमें ने जैन दार्शनिकों द्वारा प्रस्तुत साहित्य के समान गहन-गहोर और विशाल साहित्य दुनिया भर में कहीं नहीं है। जैन विद्वानों के लिखे हुए 'कर्मग्रन्थ' पढ़ कर हम दंग रह जाते हैं, चकित हो जाते हैं, उनमें हमें इतना विस्तृत विवरण मिलता है। आज दुनिया भर में यह तथ्य स्वीकृत हो चुका है कि कर्म के विषय में सूक्ष्म में सूक्ष्म ध्यानवीन केवल जैन साहित्य में ही मिलती है। कर्म-विज्ञान के विषय में सूक्ष्मानि-सूक्ष्म विवरण और समस्त तथ्य जैन साहित्य में ही हैं।

कर्म का आत्मा के माय सम्बन्ध एवं कर्म के पुद्गलो की अगम्य और अपार लीला—यह एक ऐसा विराट विषय है कि उसमें मात्र चक्षुषात करने के लिए भी विशिष्ट योग्यता प्राप्त करना आवश्यक है। हमारा और दुनिया का महान मौभाग्य है कि आज भी इस विषय को पूर्णतया समझा सकने वाला साहित्य और उसे बहुत बहुत अच्छी तरह समझे हुए जैन विद्वान मौजूद हैं।

आज यह तथ्य तो सर्वथा मान्य हो चुका है कि 'कर्म' जैसा कुछ है सही, और कर्म के ही कारण सुख दुःख, समानता, असमानता आदि का बहुत बड़ा आलम चल रहा है। ईश्वरवादी महापुरुष जब कहते हैं कि 'राम भरोसे बैठि कै सबका मुजरा लेत, जैसी जिनकी चाकरी तैसा तिनको देत।' तब वे भी कर्म की ही बात कहते हैं। इस दोहे में 'चाकरी' शब्द कर्म का ही सूचक है।

आत्मा और कर्म का सम्बन्ध एक 'सनातन सघर्ष' है । अंग्रेजी में जिसे 'Tug of war'—विपरीत दिशाओं में रस्सा खींचने की स्पर्धा कहते हैं । उस प्रकार का एक खेल आत्मा और कर्म के बीच अनादि काल से खेला जा रहा है । जब आत्मा मोक्ष मार्ग के लिए पुरुषार्थ शुरू करता है, तब से इस खेल का असली प्रारम्भ अमल में आता है, तभी ध्यान में आता है ।

आत्मा स्वयं ही कर्म का कर्ता और भोक्ता है । कर्म से मुक्त होने की शक्ति भी आत्मा की अपनी ही शक्ति है । आत्मा स्वयं ही सुख और दुःख के सभी सवेदन अनुभव करता है । आत्मा इनके कारण भी जान सकता है, परन्तु यह जानने की शक्ति आत्मा के अपने कर्मों के द्वारा कुठित हो जाती है । जिन्हें जैन तत्त्वज्ञानी 'आवरणीय कर्म' कहते हैं, उन कर्मों से आत्मा स्वयं ही अपने लिए कठिनाइयाँ उपस्थित करता है । आत्मा खुद ही अपने विकास में, अपने शुद्ध स्वरूप के प्रकटीकरण में अन्तराय-भूत कर्म करता है, उसके अपने कर्म ही उसके लिए बाधक होते हैं ।

किसी बालक को या जानवर को सुई चुभोने पर दुःख की जो चीख निकलती है वह केवल शरीर से नहीं अपितु आत्मा से सम्बन्ध रखती है । क्योंकि यदि उसका सम्बन्ध आत्मा से न होकर केवल शरीर से ही हो तो निष्प्राण शरीर में से भी ऐसे सवेदन उत्पन्न होने चाहिए, लेकिन नहीं उत्पन्न होते । साधारण दियासलाई लग जाने से मनुष्य चिल्ला उठता है, जब कि श्मशान में सारा शरीर जल कर भस्म हो जाता है, तब वह जरा सा भी नहीं हिलता डुलता, मामूली

चीख भी उसगे से नहीं निकलती । सुख दुःख के सभी संवेदन शरीर से नहीं, बल्कि आत्मा में सम्बन्ध रखते हैं—जड़ शरीर में रहे हुए चेतन आत्मा में—यह बात समझने और समझ कर स्वीकार करने के लिए यह एक उदाहरण ही काफी है । इस तथ्य को प्रमाणित करने के लिए अनेक उदाहरण दिये जा सकते हैं, परन्तु आज तो यह बात सर्व-स्वीकृत होने के कारण अधिक विस्तार करना अनावश्यक है ।

आत्मा चेतन्य स्वरूप है और शरीर जडस्वरूप है । कर्म भी पुद्गल होने के कारण, शरीर के पुद्गलों की तरह 'जड़' है । ये जड़ कर्म-पुद्गल शरीर में रहे हुए चेतन आत्मा को बाँध कर, घेर कर बैठे हैं । ये कर्म-पुद्गल—कर्म आत्मा की बाजी बिगाड़ने का-उगटने का कार्य अनादिकाल से करते आये हैं ।

यह एक अच्छा तमाशा है । 'हमारी विन्ली, हमसे ही म्याऊँ' जैसी यह बात है । अंग्रेजी में 'Frankenstein' 'फ्रेकेन्स्टीन' एक शब्द है । एक कल्पित कथा में इस नाम के एक यन्त्र मानव का पात्र आता है । एक महान् वैज्ञानिक ने एक यन्त्र मानव (Robot) बनाया । उसने विनाश करने की अद्भुत शक्ति से इस यन्त्र मानव को सुसज्जित किया । उसने अपने सभी शत्रुओं को धराशायी करने की आशा से यह यन्त्र-संचालित मानव-मूर्ति बनाई थी । परन्तु बाद में इसका यह अजाम हुआ कि अपने ही बनाये हुए उस यन्त्र-मानव को अपने वश में रखने का कार्य उस वैज्ञानिक के लिए असंभव हो गया । अन्त में उस यन्त्र मानव ने अपने निर्माता उक्त वैज्ञानिक को ही मार डाला ।

आत्मा और कर्म के बीच का सम्बन्ध भी लगभग उक्त वैज्ञानिक और फ्रेकेन्स्टीन के सम्बन्ध के समान है। आत्मा स्वयं राग द्वेष आदि कपायो के कारण, खुद सुखी बनने और दूसरो को दुःखी बनाकर आनन्द पाने के लिए कर्म के जड़ पुद्गलो को अपनी ओर खींचता है। परन्तु वाद में चल कर ये ही पुद्गल, आत्मा के खुद के ये ही कर्म उपर्युक्त यत्र-मानव फ्रेकेन्स्टीन की तरह आत्मा की शक्तियों को नष्ट कर देते हैं, कुंठित कर देते हैं। व्यवहार में ऐसा जो कहा जाता है कि 'हाथ का किया, हृदय में लगा' सो ऐसी ही बात है।

उक्त वैज्ञानिक में और आत्मा में बड़ा अन्तर यह है कि वैज्ञानिक (उसका शरीर) मर गया, जब कि आत्मा मरता नहीं। वैज्ञानिक तो मरने के बाद फ्रेकेन्स्टीन के त्रास से मुक्त हो गया, परन्तु आत्मा कर्म-रूपी फ्रेकेन्स्टीन से नहीं छूटता। वह जहाँ भी जाता है, कर्म उसके साथ ही जाते हैं। अथवा यो भी कह सकते हैं कि कर्म आत्मा को जहाँ जाने की इच्छा हो वहाँ उसे जाने देने के बदले दूसरी ही जगह घसीट कर ले जाता है।

परन्तु उक्त वैज्ञानिक में और आत्मा में एक दूसरा बड़ा अन्तर है। यत्र-मानव बनाने के बाद उससे कैसे वचना, यह बात वैज्ञानिक को मालूम नहीं थी, जबकि, आत्मा यह जान सकता है कि कर्म से कैसे मुक्त हुआ जाय। यह उसका स्वभावगत ज्ञान (Inherent Knowledge) है।

आत्मा जब कर्म के प्रावलय के कारण उससे मुक्त नहीं हो पाता उस समय भी यह जान सकता है कि 'उससे छूटा जा सकता है।' कर्म की प्रबलता के कारण कभी ऐसा भी

होता है कि आत्मा यह बात भूल जाता है कि 'इससे से छूटना चाहिये और छूटा जा सकता है।' किये हुए कर्मों को भोगते भोगते उसकी छिपी हुई स्मृति अवश्य वापस आती है, आने बाद फिर चली भी जाती है, फिर लौट आती है। यह क्रम आत्मा और कर्म के बीच चलते हुए अनादि सवर्ष में गोल-गोल घूमता ही रहता है।

कभी कभी आत्मा जो चाहता है सो नहीं पा सकता, प्रयत्न करने पर भी नहीं पा सकता। उदाहरणार्थ, एक ही गुरु के दो शिष्य एक सा परिश्रम करने पर भी एक विद्वान् बन जाता है और दूसरा मूर्ख बना रहता है। दूसरे का परिश्रम कम नहीं है, फिर भी वह ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता। यहाँ उसे ज्ञान प्राप्त करने में जो कर्म बाधा डालता है उसे जैन-तत्त्ववेत्ताओं ने 'ज्ञानावरणीय कर्म' नाम दिया है। फिर भी ऐसा नहीं होता कि यह कर्म सदा-सर्वदा बाधा डालता ही रहे। उसकी समय मर्यादा का आधार आत्मा के पुरुषार्थ पर है।

कर्म का जो वर्गीकरण—(Classification)—जैनतत्त्व-वेत्ताओं ने किया है उसमें कर्म के मूल आठ भेद बताये हैं। उसके उपभेद १५८ हैं, और उपभेदों के उपभेद असंख्य हैं।

कर्म के इन आठ मुख्य प्रकारों में से 'ज्ञानावरणीय कर्म' आत्मा के ज्ञान गुण को ढकता है, प्रकट नहीं होने देता। सूर्य की अनुपस्थिति में जिस प्रकार अमावस्या की अंधेरी रात पृथ्वी पर काजल-सी काली चादर निछा कर बैठ जाती है, उसी तरह यह ज्ञानावरणीय कर्म आत्मा के ज्ञान गुण को चारों ओर से ढक कर बैठ जाता है। इस कर्म की मात्रा न्यूनाधिक होती है। कभी वह आत्मा को विल्कुल अज्ञान और मूढ़ बना

देता है, कभी आत्मा की ज्ञान-स्वरूप दशा को प्रकट करने की—ज्ञान प्राप्त करने की—इच्छा में न्यूनाधिक प्रमाण में बाधक होता है।

इस कर्म के—कर्म के प्रभाव के—अश और प्रमाण—
Degree and ratio—कम ज्यादा होते हैं। अश और प्रमाण के अनुसार वह आत्मा के ज्ञान गुण का अवरोध करता है।

कर्म का दूसरा मुख्य भेद 'दर्शनावरणीय कर्म' के नाम से अभिहित है। यह कर्म आत्मा की दर्शन-शक्ति का अवरोध करता है, आत्मा की जाग्रत अवस्था का भी अवरोध करता है। इसमें भी अश और प्रमाण होते हैं।

कर्म का तीसरा मुख्य भेद 'मोहनीय कर्म' कहलाता है। मोह आत्मा का एक जवरदस्त दुष्मन है। वह आत्मा के शुद्ध स्वरूप को उलट पुलट देता है। दुःख का कारण हो तो भी वह आत्मा को सुख की भ्रान्ति में डाल देता है। इसके दो भेद हैं—दर्शन मोहनीय और चारित्र्य मोहनीय।

दर्शन मोहनीय कर्म आत्मा की तत्त्वचि को रोकता है, तत्त्व-अतत्त्व के सम्बन्ध में भ्रम पैदा करता है। चारित्र्य मोहनीय कर्म वीतरागता को रोक कर राग, द्वेष, ईर्ष्या, वैर आदि उत्पन्न कराता है। यह कर्म तृप्णा एवं क्लृपितता उत्पन्न करता है।

कर्म का चौथा भेद अन्तराय कहलाता है। इस कर्म के द्वारा शुभ कार्यों में बाधा उपस्थित होती है। दान धर्म, वस्तु की प्राप्ति और भोगोपभोग में यह कर्म बाधा डालता है। इस कर्म के कारण होने वाली बाधाओं से छूटने के लिए 'अन्तराय कर्म-निवारण की पूजा' करवाना जैनो में साधारण-

तया प्रचलित (customary) है। अन्तराय कर्म-निवारण की पूजा करवाने के पीछे आत्मा का एक नकल्प रहता है। इस संकल्प के द्वारा मनोभाव को शुद्ध बनाने की विधि-नहित क्रिया जैन शास्त्रकारों ने बनाई है। मनोभावों का विशुद्धीकरण अपने आप में एक प्रकार का शुभ कर्म होने से वह अन्तराय कर्म की विपरीत—प्रजलता को छिन्न-भिन्न करने में सहायक होता है। इसके उपरान्त, अर्हद्भक्ति—वीतराग परमात्मा की भक्ति और तपस्या के द्वारा भी इस कर्म से छुटकारा हो सकता है।

ये चारों कर्म 'धाती कर्म' कहलाते हैं। इन कर्मों में आत्मा के स्वभाव-भूत मुख्य गुणों का नाश करने की 'धातक शक्ति' होने के कारण इन्हें 'धाती कर्म' कहते हैं।

कर्म के पाँचवें मुख्य भेद को आयुष्य कर्म कहते हैं। चार गति और चौरासी-नाख-योनि में, प्रत्येक जगत् परिवर्तन के समय भिन्न भिन्न गरीरों में आत्मा को कितना काल व्यतीत करना है, सो इस 'आयुष्य कर्म' के द्वारा निश्चित होता है।

कर्म का छठा मुख्य भेद 'नाम कर्म' कहलाता है। आत्मा को कौन कौन से शरीर में, कैसी आकृति में कैसे रूप में और कैसे रंग में जाना है, सो वाते इस कर्म के द्वारा निश्चित होती है। आत्मा को जो भिन्न-भिन्न 'वस्त्र परिधान—गरीर ग्रहण' करने पड़ते हैं सो इसके कारण। आत्मा को गरीर, रूप, रंग, इन्द्रियाँ, चाल, यश, अपयश, सौभाग्य, दुर्भाग्य, सूक्ष्मता, स्थूलता आदि जो प्राप्त होते हैं सो 'नाम कर्म' के आधार पर प्राप्त होते हैं।

कर्म का सातवाँ मुख्य भेद 'शोत्र कर्म' कहलाता है। उच्च,

नीच, मध्यम आदि कुलो में जन्म लेने की क्रिया इस कर्म के कारण होती है ।

कर्म का आठवा मुख्य भेद 'वेदनीय कर्म' कहलाता है । यह कर्म आत्मा को सुख दुःख आदि दिलवाता है । इसके दो भेद हैं—शाता वेदनीय और अशाता वेदनीय । यह कर्म भी अपने अश तथा प्रमाण के अनुसार आत्मा को सवेदन पहुँचाता है । सुख के लिए 'शाता' और दुःख, रोग, वेदना के लिए 'अशाता', ये दोनों जैन तत्त्वज्ञान के परिभाषक शब्द हैं । जिसे हम भूख, लृषा आदि कहते हैं वह भी आत्मा की एक अशाता वेदना ही है ।

इन अंतिम चार कर्मों को 'अघाती कर्म' कहते हैं । ये कर्म आत्मा के मुख्य गुणों का घात नहीं करते, उसकी गति का नियमन करते हैं । आत्मा कौन से क्षेत्र में जाएगा, मर्कट देह धारी बनेगा या मानव देह धारी, कगाल वा चडाल के यहाँ जन्म लेगा या धनवान वा विद्वान् के यहाँ, और आत्मा को सुख दुःख के कैसे कैसे अनुभव होंगे, कब शाता में रहेगा और कब अशाता में, आदि आदि बातें इन चार कर्मों द्वारा नियन्त्रित होती हैं । इन कर्मों का आत्मा के मुख्य गुणों या स्वभाव के साथ विरोध नहीं है, ये कर्म उन गुणों के बाधक या घातक नहीं हैं । अतः इन्हें 'अघाती कर्म' कहते हैं, यद्यपि इन कर्मों से घाती कर्मों का उत्तेजन देने का कार्य परोक्षतः होता है ।

जैन दार्शनिकों ने कर्म के ये आठ प्रकार बताये हैं । कोई भी आत्मा जब कर्म के बन्धन से मुक्त होकर मोक्ष प्राप्त करता है, जन्म-मरण के फेरे में से मुक्ति पाता है तब इन आठों कर्मों

का क्षय अनिवार्य गिना जाता है । इन आठों कर्मों के नाश (क्षय) के बाद ही आत्मा सिद्धत्व प्राप्त करना है ।

जैन तीर्थंकर जब केवलज्ञान प्राप्त करते हैं तब प्रथम चार घाती कर्मों का क्षय-नाश करने के बाद ही उस स्थिति पर पहुँचते हैं । जब आत्मा के मूल ज्ञान स्वरूप को अवलम्ब करने वाले इन चार कर्मों का पूर्णतः क्षय होता है, तभी आत्मा 'परमात्मा' बनता है, और तभी 'सर्वज्ञता-केवलज्ञान' प्रकट होता है । केवलज्ञान प्राप्त करने के बाद तीर्थंकर त्रिलोक के जीवों को बोध देने के लिए और सम्यक् ज्ञान, सम्यक् दर्शन और सम्यक् चारित्र्य-रूप मोक्ष-मार्ग का उपदेश देने के लिए जो आयुष्य भोगते हैं उसमें उनके चार अघाती कर्म उन्हें लगे हुए होते हैं ।

ये अघाती कर्म आत्मा के मूल स्वरूप (Basic quality) में बाधक नहीं होते । तीर्थंकरों का आत्मा जिस गरीर में होता है, उस गरीर को छोड़ने का समय वे भगवान् जानते होते हैं । जब वह समय आता है, तब तक में बाकी बचे हुए चार अघाती कर्म भोग कर तथा छेदन करके वे सिद्धत्व प्राप्त करते हैं ।

जब तीर्थंकरों को केवलज्ञान प्राप्त होता है तब वे रूपों अरूपों, सूक्ष्म और स्थूल—समस्त पदार्थों को और प्रत्येक पदार्थ के अनेक परस्पर विरोधी गुण धर्मों को आत्मा से प्रत्यक्ष देखते हैं और समझते हैं । इस विषय का ज्ञान अपने उपदेश (देशना) के द्वारा वे दुनिया को देते हैं । उनका यह ज्ञान 'सकल प्रत्यक्ष' ज्ञान होता है । वे जिस स्तर पर पहुँचे हैं उस स्तर पर पहुँचे बिना अन्य किसी को यह प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो

मकता, यह दान वे जानते हैं। वे उपकारकभाव से दुनिया को ऐसा मार्ग बनाने जाते हैं जिससे उनका परोक्ष जान हो सके। यह मार्ग है—‘स्याद्वाद’।

जो जान तीर्थकरो को प्रत्यक्ष रूप में प्राप्त हुआ, वह जान दुनिया के ननुष्यो को, मुझे, आपको, जिन्हें चाहिये उन सबको द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव आदि की अपेक्षा में योग्यतानुसार प्राप्त हो सकता है। ‘स्याद्वाद’ के द्वारा यह जान अवश्य प्राप्त किया जा सकता है। यह स्याद्वाद का विरोध महत्त्व है। कहा गया है कि—

“केवलजानी आत्मा प्रत्यक्ष स्वरूप में जो जानने है, वह सब ‘स्याद्वाद’ परोक्ष स्वरूप में जानना है। केवलजान और स्याद्वाद दोनों सर्वतत्त्व प्रकाशक हैं, एक प्रत्यक्ष रूप में और दूसरा परोक्ष रूप में। अर्थात् स्याद्वाद ने तत्त्व का जो परोक्ष जान होता है वह केवलजान ने प्रत्यक्ष होता है।”

यह दान सर्वथा सत्य है। अन्य दर्शनो में जानी माने जाने वाले महागुरु ने जो बात अपने अनुभव के अनुसार—अनुभव करके लिखी है, उसे मानने के लिए केवल श्रद्धा के सिवाय और कोई माधन नहीं है। केवलजानी भगवन्तो ने अपने प्रत्यक्ष अनुभवों के द्वारा देखे हुए जिन तत्त्वों का लाभ—बोध—जगत को दिया है, उसे बुद्धिगम्य रीति से, परोक्षतः समझने के लिए उन्होंने जगत को एक शास्त्र की—एक वैज्ञानिक पद्धति की—भी भेंट दी है। यह पद्धति है ‘स्याद्वाद’। हम उसे देखने, जानने और समझने के लिये सब लोगों को किसी शंका या मकोच के बिना आमंत्रण दे सकते हैं। निस्सन्देह, श्रद्धा से बुद्धि को विभूषित करके ही आना होगा।

अब कर्म के विषय पर पुन आते हैं। हमने देखा कि फ्रेकेन्स्टीन को पैदा करने वाला उक्त वैज्ञानिक तो मर गया, पर अपने ही बनाये हुए 'यन्त्र-मानव' का तो वह नाश नहीं कर सका। आत्मा के लिए ऐसी बात नहीं है। कर्म रूपी जिस फ्रेकेन्स्टीन को स्वयं आत्मा ने अपने कर्मों द्वारा पैदा किया है उसका विनाश-क्षय भी आत्मा कर सकता है। एक खास गौर करने और याद रखने जैसी बात यह है कि आत्मा जब मनुष्य शरीर में हो तभी कर सकता है। एकेन्द्रिय से लगाकर तिर्यच-पचेन्द्रिय तक के शरीरों में आत्मा की यह शक्ति पूर्णतया प्रकट नहीं होती। मानव-भव को छोड़ कर आत्मा के अन्य भवों में कर्म के आवरण आत्मा की इस शक्ति को प्रकट नहीं होने देते।

अत एव जहाँ तक मानव-भव का, मनुष्य-शरीर का, सम्बन्ध है, आत्मा के परिभ्रमण में प्राप्त होने वाली अवस्थाओं में यह सर्वोच्च स्थिति है। स्वर्गलोक में या वैमानिक-लोक में देव बन कर गया हुआ आत्मा वहाँ अपनी मुक्ति के लिए उत्कृष्ट उद्यम नहीं कर सकता। उस आत्मा को जन्म-मरण के चक्र से मुक्ति पाने के लिए मानव-शरीर में जाना ही पड़ता है। मनुष्य-देह के बिना आत्मा का उद्धार नहीं हो सकता।

यह मानव-देह का-मनुष्य-भव का-उज्ज्वल पक्ष है, परन्तु इसका दूसरा पक्ष भी है। जिस तरह मानव-शरीर कर्मों को छोड़ने के लिए आत्मा का उत्तमोत्तम साधन है, उसी तरह दूसरी ओर आत्मा को नरक में ले जाने वाली प्रवृत्तियाँ भी इसी मानव-भव में अधिक होती हैं। अधिक से अधिक कर्म-छेदन की तरह अधिक से अधिक कर्म-बन्धन, और उसकी

दीर्घ परम्पराएँ भी मनुष्य-भव में ही निर्मित होती हैं। आत्मा जब मनुष्य-देह में हो तभी आत्मा और कर्म के बीच बड़ा भारो कहा जा सके ऐसा मुकाबला होता है।

यहाँ शायद कोई पूछे कि “ऐसा क्यों ? मुक्ति की प्राप्ति मनुष्य-भव में ही संभव है और अन्य किसी भव में क्यों नहीं ?”

इसका उत्तर तो सीधा और सरल है। विवेक, विचार, त्याग तथा वाचा की शक्ति आदि जो समस्त सामग्री मानव-देह में आत्मा के पास होती है, वह अन्य कौन से शरीर में है ? मनुष्य-शरीर में जितनी सृजन-शक्ति creative energy है उतनी दूसरे कौन से शरीर में है। जहाँ तक आत्मा और शरीर का संबंध है, आत्मा के लिए मोक्ष प्राप्त करने का सर्वोच्च वाहन (Supreme medium) मानव-शरीर है।

हवाई जहाज हमें बहुत ऊपर आकाश में ले जाता है, परन्तु यदि वहाँ वह टूट जाए तो ऐसी दशा हो कि हमारी हड्डियों के टुकड़े भी शायद ही हाथ लगे। उसी तरह इस मनुष्य भव का सदुपयोग करके आत्मा अपने सर्वोच्च गुणों को प्रकट कर सकता है, उसका दुरुपयोग करके अपने लिए बुरी से बुरी (Extreme worst) स्थिति भी पैदा कर सकता है। आत्मा के लिए मानव भव के सिवा और किसी भव में दोनों ओर के सिरों की स्थिति (Poles apart) उपलब्ध नहीं है।

जो कर्म आत्मा की इस सारी दौड़ धूप में महत्त्व का भाग लेते हैं उन्हें साधारण बुद्धि से पुण्य और पाप ये दो नाम दिये गये हैं।

एक बार एक आत्मार्थी मनुष्य एक सत पुरुष के पास गया। उसने सन्त पुरुष से पाप और पुण्य की ऐसी व्याख्या

मांगी जो सक्षिप्त हो, फिर भी अचूक हो। उक्त सत पुरुष ने उसे दो वाक्यों में, केवल दो ही वाक्यों में और छह शब्दों में ही यह बात समझा दी —

परोपकार पुण्याय, पापाय परपोडनम् ।

इसी अर्थ के और भी सुभाषित है—

परेपा पीडन पापम् । परेपा सुचित्तन पुण्यम् ।

अर्थात् “परोपकार से पुण्य होता है, दूसरो को दुःख देने से पाप होता है। दूसरो को पीडा—दुःख—हो ऐसा कुछ भी करना पाप है और दूसरो की भलाई सोचना—जीव मात्र के कल्याण की भावना रखना पुण्य है।” इन दो वाक्यों में कैसी महान् बुद्धि सूत हुई है।

पुण्य कर्म से आत्मा को भौतिक साधन सामग्री तथा आध्यात्मिक जानकारी के साधन—ये दो लाभ होते हैं। पाप कर्म से आत्मा के लिए भौतिक दुःख तथा आध्यात्मिक समझ से दूरत्व उत्पन्न होते हैं। जैन तत्त्ववेत्ताओं ने पुण्य और पाप के क्षेत्रों में आने वाले कर्मों की भी विशद समीक्षा की है।

पुण्यानुवधी पुण्य, पुण्यानुवधी पाप, पापानुवधी पुण्य, पापानुवधी पाप आदि कर्मों के विषय में अधिक से अधिक जानकारी जैनदर्शन में है। (पुण्यानुवधी पुण्य अर्थात् नया पुण्य उत्पन्न करने वाला पुण्योदय जैसे ऐश्वर्य होते हुए भी धर्म की इच्छा हो। इसी तरह वाकी तीन भी समझ ले।)

कर्मों के बन्धन तथा छेदन में द्रव्य की अपेक्षा भाव का महत्त्व अधिक है। मनुष्य के गरीर में जो मन है, उसके बाह्य स्वरूप के विषय में हमें थोड़ा सा ज्ञान है, उसके आन्तरिक स्वरूप का ध्यान तो लाख में दस बीस को भी होगा या नहीं, यह भी एक प्रश्न है।

आत्मा जिन कर्मों को शरीर अर्थात् इन्द्रियो से बाँधता है वे तो मनके द्वारा बधने वाले कर्मों के सामने ऐसे हैं जैसे पहाड़ के सामने पताशा । आत्मा का कर्मों के बन्धन और छेदन का महान साधन मन है । उसमें भी जो अन्तर्मन है, जिसे अंग्रेजी में Sub conscious mind कहते हैं उसमें चलता हुआ उपद्रव तो अपरपार है । अंग्रेजी में बाह्यमन को Conscious mind (जाग्रत चेतन मन) और अन्तर्मन को Sub conscious mind (अर्ध जाग्रत मन उपचेतन मन) कहते हैं । पाश्चात्य मानस-शास्त्री 'Unconscious mind' (अजाग्रत—अचेतन मन) ऐसा मन भी एक शब्द प्रयोग करते हैं । अर्धजाग्रतता या अजाग्रतता जाग्रत मन की अपेक्षा से है । जहाँ तक आत्मा का संबंध है, मानसिक वृत्तियों से भी आत्मा के आन्तरिक आशय और भुकाव आदि का ही विशेष महत्त्व है । आत्मा के जो आन्तरिक शुभ—अशुभ भाव, भावनादि होते हैं उन्हें जैनतत्त्वज्ञानियों ने 'अध्यवसाय' नाम दिया है ।

एक सट्टाखोर जैसे अपने घर में एक कमरा बन्द करके बैठे बैठे ही टेलीफोन के द्वारा लाखों के वारे न्यारे करता है, वैसे ही आत्मा अन्तःकरण में अपार उथल-पुथल करता है । कहते हैं कि एक 'समय' जितने काल में अनन्त कर्म बधते हैं और अनन्त कर्म छूटते हैं । 'समय' काल का सूक्ष्मातिसूक्ष्म विभाग है और हम जिसे 'एक सेकंड' कहते हैं उसका असंख्यातवाँ भाग 'एक समय' कहलाता है । 'एक समय' जितने काल में कर्म के सूक्ष्मातिसूक्ष्म पुद्गल—अनन्त पुद्गल—बधते (जुड़ते)—तथा छूटते होते हैं ।

कर्म के पुद्गलो की समग्र सृष्टि अति अति अति गहन गूढ़ और विराट है। इसका सपूर्ण सर्वदर्शी और प्रत्यक्षज्ञान तो आत्मा को तभी होता है जब उसका ज्ञान गुण खिलता है, पूर्ण कलाओं से खिलता है, केवलज्ञान प्राप्त होता है। परन्तु परोक्षतः इसका मनोगत जानकारी प्राप्त करनी हो तो इस ज्ञान का विपुल भण्डार जैन गास्त्रकारों के पास है। उसकी जानकारी मिल सकती है।

जैसे हम दुनियाँ में रोग, विष, बाध, भेडिये, सर्प, छल-कपट, खजर, तलवार, पिस्तोल, मशीनगन और बम आदि से डर कर, सम्हल कर चलते हैं, उसी तरह कर्म के पुद्गलो से भी चेत कर चलना चाहिए। आत्मा के लिए पाप कर्म के पुद्गलो में जो भयानकता है, वैसी दुःखदायकता तो अन्य किसी वस्तु में नहीं है।

परन्तु कर्मों से निराश होने की भी आवश्यकता नहीं है। जैन दार्शनिकों ने इन से छूटने और बचने का राजमार्ग—Right Royal Highway—ममस्त ससार के सम्मुख खोल ही रखा है। इस मार्ग को समझने का तत्त्वविज्ञान 'अनेकान्तवाद' है, पद्धति 'स्यादवाद' है और आचरण करने के लिए सम्यग् दर्शन (Right vision) सम्यक् ज्ञान (Right Knowledge) और सम्यक् चारित्र्य (Right conduct) रूप धर्म है।

कर्म के विषय में इतना समझने के बाद हमें एक नई बात भी समझ में आएगी। यह कर्म रूपी क्रिया द्विपक्षी है। एक ओर आत्मा अर्थात् हम क्रिया करते हैं, उसी समय दूसरी ओर कर्म के पुद्गल भी जुड़ने और अलग होने की क्रिया करते होते हैं। इसका अर्थ यह हुआ कि हमारी और कर्म-के पुद्गलो

की क्रिया एक साथ ही चलती है। यह तो हम जानते ही हैं कि जब हम भाषण देते हैं। तब हमारी बोलने की क्रिया और श्रोताजनों की सुनने की क्रिया—यो द्विपक्षी क्रिया चलती है। उस समय ही बोलने वाले की भावक्रिया कर्म के पुद्गलो को अपनी ओर खींचती होती है, और सुनने वाले के मन पर पड़ने वाला प्रभाव रूपी क्रिया भी कर्म के पुद्गलो को अपनी ओर आकर्षित करती है। अतः बोलने वाले और सुनने वाले इन दोनों पक्षों के लिए फिर कर्म के पुद्गलो की क्रिया की अपेक्षा से द्विपक्षी क्रिया चलती रहती है।

यहाँ विवेचन: सनभक्ते योग्य बात यह है कि एक ही व्याख्यान में एक ही बात करते हुए जो वाक्य बोले जाते हैं, उनके द्वारा सुनने वाले की सुनने की क्रिया से कर्म के जो पुद्गल खिंच कर आते हैं वे एक ही प्रकार के नहीं होते। उदाहरणार्थ—किन्हीं सभा में जब वक्ता किसी समाज-विरोधी तत्त्व के विषय में बात करता है तब एक श्रोता उससे दुःखित होकर ऐसी भावना रखता है कि 'हे प्रभु इसे सद्बुद्धि दे, और दूसरा उन बात में तमतमा उठता है और ऐसा विचार करता है कि 'इसका सत्यानाश कर देना चाहिए, इसे जड़मूल से उखाड़ लेना चाहिए।' उन दोनों श्रोताओं के मन में उठने वाले ये दोनों प्रकार के भाव कर्म के भिन्न-भिन्न प्रकार के पुद्गलो को खींच लाते हैं, और उन दोनों की कर्म पुद्गल रूप जो क्रिया होती है वह अलग अलग तरह की होती है। इसमें ऐसा भी होता है कि एक ही वाक्य सुन कर एक मनुष्य के कर्म पुद्गलो का 'वध' होता हो, जब कि दूसरे के कर्म पुद्गलो का क्षय भी होता हो।

जेन दार्शनिको ने यह बात भली भाँति समझाने के लिए क्रिया के दो भेद बताए हैं। एक 'सम्यक्' (अर्थात् सच्ची) क्रिया और दूसरी मिथ्या (अर्थात् झूठी) क्रिया। सच्ची आत्म-दृष्टि की बुद्धि-पूर्वक जो क्रिया होती है उसे सम्यक् क्रिया कहते हैं, और उससे विपरीत क्रिया को मिथ्या क्रिया।

यहाँ भी ज्ञान और क्रिया एक दूसरे के पूरक हैं। क्रिया रहित ज्ञान जमीन में गड़े हुए खजाने की तरह निरर्थक है, फिर वह चाहे कितना ही मूल्यवान् क्यों न हो। बिना ज्ञान के बिना सच्ची समझ के—क्रिया भी निष्फल है। कोई घर के आँगन में गमले में तुलसी का पौधा लगा कर गमले की मिट्टी में पानी डालने के बदले धी डाला करे तो क्या होगा? यह मान कर कि पानी से धी बहुत अधिक पोषक है, और आर्थिक दृष्टि से स्वयं बहुत धनवान होने के कारण डम तरह धी का व्यय करने में समर्थ है, तुलसी के पौधे को पानी के बदले धी पिलाने लगे तो उसमें से क्या उगेगा? ज्ञान रहित क्रिया भी इसी तरह की समझिये।

सम्यक् क्रिया में पवित्र ज्ञानाचार, दर्शनाचार, चारित्राचार तपाचार और वीर्याचार आदि आचारों के पालन का समावेश होता है। इस क्रिया के दो भेद हैं—द्रव्य-क्रिया और भाव-क्रिया। इनमें से द्रव्य-क्रिया आचार स्वरूप है, और भाव-क्रिया आचार तथा विचार—उभय स्वरूप है। यद्यपि दोनों का महत्त्व एक सा है तथापि सापेक्ष दृष्टि से भाव-क्रिया का जो फल है वही मुख्य है।

तत्त्वज्ञान को जानने वाला व्यक्ति आचार में—धर्म के आचरण में—शून्य मात्र को लेकर धूमता हो तो उसका ज्ञान

मात्र 'तथ्य-संग्रह या जानकारी का भंडार' ही बन जाता है। वह शायद दूसरे को भले उपयोगी हो, उसके खुद के लिए निरर्थक है, वृथा है। जब इस ज्ञान को आचरण में रखा जाय तब भी द्रव्य (वाह्य) और भाव (आन्तरिक) का परस्पर सम्बन्ध रहता है। भाव से सुक्रिया के लिए प्रेरणा मिलती है, द्रव्य क्रिया से भाव-क्रिया जाग्रत होती है। द्रव्य-क्रिया के बिना भाव क्रिया पैदा नहीं होती, और भाव-क्रिया के बिना द्रव्य-क्रिया फलदायक नहीं होनी।

यदि वाह्य क्रिया शुष्क, जड़, नासमझ और केवल भाव शून्य आदत के समान ही हो तो वह मुक्ति-मार्ग के लिए निरर्थक सिद्ध होती है। व्यवहार में भी यही बात है। जिस काम में मन नहीं लगता उस काम से कोई लाभ नहीं होता। सामाजिक, प्रतिक्रमण, पूजा, पाठ, अध्ययन, भक्ति करते समय स्तवन (भजन) गाना आदि सब द्रव्य-क्रिया है। इनका प्रयोजन भाव जाग्रत करके चित्तवृत्ति को व्यवस्थित एवं समभावशील बनाना है। ये सब द्रव्य क्रियाएँ करते समय यदि इस बात की समझ न हो कि "मैं यह क्या कर रहा हूँ, किस लिए कर रहा हूँ," और इसके अतिरिक्त मन भी अन्यत्र भटकता हो, तो ऐसी क्रियाएँ निरर्थक सिद्ध होती हैं।

इसीलिए कहा गया है कि कोई भी कार्य, चाहे वह मोक्ष-प्राप्ति का हो चाहे केले की पकौड़ियाँ तलने का हो, ज्ञान और क्रिया के सामंजस्य के बिना सिद्ध नहीं होता।

यदि वाह्य क्रिया करते समय भाव जाग्रत न होता हो तो इस कारण से क्रिया छोड़ देने की जरूरत नहीं है। यदि छोड़ दे तो उसका भयानक परिणाम होता है, क्योंकि द्रव्य-

क्रिया छूट जाने के बाद तो हिंसादि मिथ्या क्रियाएँ ही हाथ में रहती हैं, और इन मिथ्या क्रियाओं में शुभ परिणाम वाले भाव जाग्रत करने की कोई शक्ति नहीं है।

भाव का जाग्रत होना कोई साधारण या छोटी सी बात नहीं है। इसके लिए बहुत समझदारी के साथ सम्यक् क्रियाओं के बहुत बहुत प्रयत्न करने पड़ते हैं। अतः यदि द्रव्य-क्रिया के समय भाव जाग्रत न होता हो तो उस 'अजाग्रति' के प्रति 'जाग्रत' रह कर और भाव जगाने के उद्देश्य को जीवित रख कर क्रियाएँ जारी रखने में ही फायदा है। इससे किसी सुभग क्षण में भाव जाग्रत हो जाएगा। यदि अपूर्व भाव प्राप्त हो जाएगा तो हमें अपनी की हुई असह्य द्रव्य-क्रियाओं की निरर्थकता के बाद अपूर्व सार्थकता अवश्य मिलेगी। इसके लिए इतनी ही शर्त है कि हमें आवश्यक समझ और भाव का संवेदन प्राप्त करने के लिए प्रयत्नशील रहना चाहिए। हम में भाव जाग्रत नहीं होता, इस तथ्य को अपने प्रयत्न की त्रुटि मान कर हमें अपनी समस्त शक्तियों को इसके लिए प्रयुक्त करना चाहिए। यदि हम इस बात की उपेक्षा करेंगे तो इस प्रकार की शुष्क क्रियाएँ सदा के लिए बर्बाद ही रहेंगी।

हमें इस कार्य के लिए अनेक आलम्बनों की आवश्यकता होती है। उनमें मुख्य आलम्बन 'सद्गुरु' का है। हमें सुदेव और सुगुरु-इन दोनों को परमात्मा मानना है। एक दृष्टि से सापेक्षभाव से, सद्गुरु तो 'प्रत्यक्ष परमात्मा' है। समुद्र में अगाध-अपार जल है, परन्तु जब आग लगती है तब हमारे आँगन का कुआँ या हमारे गाँव या शहर का वॉटर वर्क्स काम आता है। अतः यदि हम निरजन निराकार वीतराग

परमात्मा के एक साकार स्वरूप के तौर पर सद्गुरु का आलम्बन ग्रहण करेंगे तो उससे अवश्य हमें बड़ा भारी लाभ होगा। हम अपने को उच्च भूमिका पर चढ़ाने का और नीचे गिरने से अटवाने का कार्य योग्य गुरु की सहायता से ही कर सकते हैं।

यहाँ हमने कर्म, कर्म के स्वरूप तथा कर्म के परिणाम आदि का सामान्य परिचय प्राप्त कर लिया है। इस विषय में अधिक जिज्ञासा अवश्य जाग्रत होगी। इसके लिए भी सद्गुरु रूप तज्ज्ञ (विशेषज्ञ) एवं सत पुरुष का सत्संग सावना आवश्यक है। यदि हम ढूँढने निकलेंगे तो अवश्य प्राप्ति होगी।

इस विषय की गहराई में उतरने की बात अपने अन्तःकरण में अंकित करके अब हम आगे बढ़ें।

आत्मा का विकास-क्रम

पिछले प्रकरण में हम कर्म-विषयक विचार कर चुके हैं। कर्म और आत्मा के बीच का सम्बन्ध अनादि है, यह बात भी हम समझ गये हैं। अब हम आत्मा के विषय में भी थोड़ा विचार करेंगे।

‘आत्मा’ माने क्या ? कौन ?

एक मित्र से मिलने के लिए उनके घर जाकर देखा तो दरवाजा बन्द है। भीतर से मित्र तथा उसके परिवार के लोगो के आनन्दमय वार्तालाप की आवाज आती है। हम अपनी उपस्थिति की सूचना देने के लिए दरवाजा खटखटाते हैं।

“कौन है ?” अन्दर से प्रश्न पूछा जाता है।

“मैं हूँ, चन्दुभाई” दरवाजा खटखटाने वाला उत्तर देता है।

इस उत्तर का अर्थ होता है, दरवाजा खटखटाने वाला ‘मैं’ हूँ, और यह ‘मैं’ चन्दुभाई के नाम से पहचाना जाता है। इसमें ‘चन्दुभाई’ तो उक्त ‘मैं’ का नाम निक्षेप है। इस प्रकार भिन्न भिन्न नामो से पुकारे जाने वाले सभी सज्जनो के जो नाम हैं उनमें से प्रत्येक एक ‘मैं’ का नाम है। प्रत्येक व्यक्ति अपने लिए ‘मैं’ शब्द का प्रयोग करता है।

तो अब प्रश्न यह उठता है कि प्रत्येक व्यक्ति अपने लिए जो शब्द प्रयुक्त करता है वह ‘मैं’ कौन है ? बोलने का कार्य जीभ करती है, दरवाजा खटखटाने का कार्य हाथ करता है, प्रत्येक इन्द्रिय जब जब जो जो काम करती है तब प्रत्येक बार

‘मैं देखता हूँ’ ‘मैं बोलता हूँ,’ ‘मैं सुनता हूँ,’ ‘मैं साँस लेता हूँ,’ ‘मैं जलता हूँ’ ‘मैं चलता हूँ’ आदि वाक्य बोले जाते हैं; इनमें जो ‘मैं’ आता है वह कौन है ?

जीभ ? आँख ? कान ? नाक ? हाथ ? पैर ? त्वचा ?

आप कहेंगे, “नहीं ये सब तो शरीर के अवयव हैं। ये सब मिल कर जो सारा शरीर बना है सो ‘मैं’ ।

अब यदि हम शरीर को ‘मैं’ याने तो फिर मृत शरीर में से ‘मैं’ की आवाज क्यों नहीं आती ।

आप इसका उत्तर तुरन्त देंगे कि “मृत शरीर में जीव नहीं है, इसलिए कौन जवाब दे ?”

इस उत्तर का अर्थ यह हुआ कि ‘मैं’ नामका जो जीव था वह शरीर में से चला गया तब शरीर में ‘मैं’ जैसा कुछ नहीं रहा, परन्तु जब तक यह जीव शरीर में था तब तक समस्त शरीर ही नहीं बल्कि शरीर के अंगोपांगों के लिए भी ‘मैं’ शब्द का प्रयोग करता था ।

यह जीव ‘मैं’ के अतिरिक्त ‘मेरा’ शब्द का भी प्रयोग करता था । मेरा शरीर मेरे हाथ, मेरी आँखें, मेरी नाक, मेरे कान, आदि शब्दों का वह जब प्रयोग करता था, तब उसके द्वारा वह एक दूसरी जानकारी भी हमें देता था कि, “जिसे मैं ‘मेरा’ कहता हूँ वह ‘मैं’ नहीं ।”

‘मेरा घर’, ‘मेरे वस्त्र’ आदि शब्दों का जब हम प्रयोग करते हैं, तब यह बात तो आसानी से समझ में आती है कि ये सब वस्तुएँ मेरी होती हुई भी मुझ से भिन्न हैं । इसी प्रकार शरीर में रहा हुआ ‘मैं’ जब ‘मेरा शरीर’ आदि शब्दों का प्रयोग करता है, तब बोलने वाला ‘मैं’ और उसके द्वारा

वर्णित शरीर आदि अग एक दूसरे से भिन्न है यह तो निश्चित है ।

यह जो 'मैं' है वही 'आत्मा' है । जब शरीर में रहा हुआ जो चैतन्य स्वयं को 'मैं' नाम से पुकारता है वही आत्मा है । इसका यह अर्थ हुआ कि आत्मा माने 'मैं' । इसी प्रकार आत्मा जिस जिस को 'मैं' अथवा 'मेरा' कह कर पुकारता है, उसमें भी उक्त 'मैं' रहा हुआ होने के कारण हमें उस शरीर को भी 'मैं' अथवा 'आत्मा' कह सकते हैं । ध्यान में रखना चाहिए कि यह एक सापेक्ष बात है ।

आत्मा के विषय में पहले जो थोड़ा सा वर्णन आ चुका है, उसमें हमें आत्मा के दो मुख्य स्वरूप जानने को मिले । एक मुक्त आत्मा, तथा दूसरा कर्म-बद्ध आत्मा । अब आत्मा जब तक जब पुद्गलो के समूहरूप शरीर में बंधा हुआ है तब तक वह कर्म-बद्ध आत्मा ही है, यह स्पष्ट हो गया । जो आत्मा अपने सभी कर्मों का क्षय करके 'मुक्त' हो गया, उसे तो 'मैं' 'मेरा' जैसा कुछ नहीं रहता । अतः जब हम आत्मा के विषय में विचार करते हैं तब शरीर में बन्ध कर्म-बद्ध आत्मा का ही विचार करना होता है ।

इसका अर्थ यह हुआ कि जब आत्मा 'मैं' कहता है, तब, वह मुक्त आत्मा नहीं अपितु कर्म-बद्ध आत्मा है ।

इन कर्मों ने आत्मा को किस प्रकार और किस जगह बाँधा है ?

तत्त्वज्ञानियों ने इसका उत्तर इस प्रकार दिया है, "कर्म का आत्मा के साथ सम्बन्ध दूध और पानी जैसा है ।" जब कर्म का बध (बंधन) होता है, इस बध के कारण आत्मा

के साथ कर्म का जो सगम होता है, वह दूध और पानी के संगम के समान है। अर्थात् दूध और पानी मिल जाने से दोनों में जैसा एकत्व प्रकट होता है वैसा ही एकत्व 'बध' होने के बाद आत्मा और कर्म का भी होता है।

यह बात बहुत ध्यान देने योग्य है। आत्मा मूल द्रव्य के रूप में शुद्ध है। कर्म का संयोग होने से वह अशुद्ध बना है। अब यहाँ शुद्धि और अशुद्धि का अलग अस्तित्व नहीं रहा। ये दोनों मिल कर एक स्वतन्त्र अस्तित्व प्रकट करते हैं। अर्थात् स्वतन्त्र आत्मा तथा स्वतन्त्र कर्म पुद्गलों का संयोग होने से जो तीसरा स्वतन्त्र अस्तित्व प्रकट होता है उसे तत्त्वज्ञानियों की भाषा में 'कर्म बद्ध ससारी आत्मा' कहते हैं। हम उसे 'शरीर—जीवित शरीर' के अर्थ में पहचानते हैं।

यह आत्मा जब अपने शरीर को 'मेरा' कहता है, तब वह स्वयं उसमें व्याप्त होने के कारण सापेक्ष दृष्टि या हम जीवित शरीर को भी 'आत्मा' कह सकते हैं। इससे यह ज्ञात होता है कि यह कर्म-बद्ध आत्मा अपने स्वतन्त्र अस्तित्व को पहचानता है, और इसीलिए वह स्वयं को 'मैं' और उसके अतिरिक्त अपने शरीर को तथा शरीर के अंगों को 'मेरा' कह कर पुकारता है। इस दृष्टि से आत्मा को अनादिकाल से लगे हुए जड़ पुद्गल भी 'मैं' नाम से पुकारे जाने के कारण वे पुद्गल भी 'आत्मा' बनजाते हैं। याद रखिये कि यह बात भी सापेक्ष दृष्टि से होती है।

अब हम 'मैं' और 'मेरा' का क्रमशः विस्तार करेंगे, तो समझने में बड़ा आनन्द प्राप्त होगा।

सब से पहले तो आत्मा के साथ जो शरीर सीधा-प्रत्यक्ष-

सम्बन्ध रखता है, उस शरीर के लिए भी आत्मा 'मैं' शब्द का जो प्रयोग करता है सो एक प्रकार के सम्बन्ध के कारण सस्कार के कारण—करता है। वास्तव में तो आत्मा और शरीर भिन्न ही हैं। दोनों के द्रव्य अलग अलग हैं, परन्तु कर्म के संयोग से दोनों एक बन जाते हैं, एक बनने का सस्कार मिलने से दो में से एक बन जाते हैं।

अब इस चर्चा को हम आगे बढ़ाएँगे।

“ये मेरे पिताजी हैं, ये मेरी माताजी हैं, यह मेरी पत्नी है, ये मेरे पुत्र-पुत्री हैं, ये मेरे मित्र हैं।” ऐसे ऐसे वाक्य बोलते समय हमारे चित्त में मेरेपन का एक सस्कार अथवा ध्वनि तो होती ही है।

शुद्ध तात्त्विक दृष्टि से शरीर तथा आत्मा भिन्न भिन्न होते हुए भी सस्कारवश एक बन जाने के कारण जब हम 'मैं' का प्रयोग करते हैं तब उसके द्वारा आत्मा और शरीर—दोनों का उल्लेख होता ही है।

ऐसी ही दृष्टि से जब हम परिवार के लोगों तथा मित्रों के लिए 'मेरे' शब्द का प्रयोग करते हैं तब चित्त में उठते हुए सस्कार के द्वारा हम उन सब के साथ एकत्व अनुभव करते हैं। इन दृष्टि से विचार करते हुए मन में यह भाव लाकर कि 'जो मेरा है वह मैं ही हूँ' हम यह भी कह सकते हैं कि मध्यम पुरुष तथा अन्य पुरुष की भिन्नता रखने वाले वे सब 'मेरे' होने के कारण 'वे भी मैं ही हूँ' यहाँ यह न भूलना चाहिए कि यह भी एक सापेक्ष बात है।

चित्त के इस सस्कार के कारण जिस किसी के लिए हम 'मेरा' शब्द का प्रयोग करते हैं उन सब के साथ हमारा

संस्कार जनित एकत्व भी होता ही है। इस प्रकार विचार करते करते, “मेरा परिवार, मेरी ज्ञाति, मेरा समाज, मेरा घर, मेरा गाँव, मेरा जिला, प्रान्त, देश, मेरी पृथ्वी, मेरा आकाश और मेरा जगत,” ऐसा जब हम कहेंगे तब उन सब के साथ ‘मेरेपन का संस्कार’ होने के कारण हम एकत्व का अनुभव कर सकेंगे, तथा यह सब भी ‘मैं’ ही हूँ,—ऐसा कह सकेंगे।

इस प्रकार जगत के समस्त जीवों के साथ जब संस्कार-जनित एकत्व उत्पन्न होगा तब ऐसा भाव अवश्य आएगा कि “इन सब जीवात्माओं में ‘मैं’ हूँ।” उसी प्रकार जगत के जड़ पदार्थों के साथ का हमारा—आत्मा का सम्बन्ध देखते हुए ‘यह सब भी मेरा है’ ऐसे संस्कार चित्त में पड़ने से यह सब भी ‘मैं’ (मैं—स्वरूप) बन जाएगा।

आत्मा के विषय में इतनी बात मुन कर आप शीघ्र ही एक प्रश्न पूछेंगे—

“वेदान्तियों के जैसी ही यह बात हुई। अद्वैत के विषय में श्री शंकराचार्य की ओर से जो बात कही गई है, वैसी ही बात आपने भी की।”

“नहीं, इसमें ‘अद्वैत’ आया तो सही किन्तु यह अद्वैत वेदान्त मत का नहीं है’ क्योंकि वेदान्त का अभिप्राय ऐकान्तिक है। हमने जो बात की है सो सापेक्ष दृष्टि से और उसमें अनेकान्त की स्पष्ट छाया है, यह न भूलिये। सग्रह-नय की दृष्टि से हम समस्त विश्व के साथ एक ‘सत्’ नामक महासामान्यरूप में हैं। इसमें जब हम जड़ को भी ‘मैं’ समझते हैं तब जड़ विषयों का भोग करने की आसक्ति विराम प्राप्त कर

लेती है, क्योंकि “यदि ‘जड’ माने ‘मैं’ तो ‘मैं’ को भोगना क्या ? हम अपने आत्मा को नहीं भोगते ।”—ऐसा ज्ञान होता है । तब जगत के सभी आत्माओं के साथ एकत्व अनुभव करने की जो बात जैन दार्शनिक कहते हैं, वह सापेक्ष है, और ऐकान्तिक नहीं है । ‘आत्मसमदर्शिता’ आत्मा के विकास का अनिवार्य साधन होने के कारण सभी आत्माओं में अपनेपन अनुभव करना निरपेक्ष अद्वैत नहीं है ।

जिस जिस के विषय में ‘मेरेपन’ के संस्कार उद्भूत होते हैं उन सब को ‘मेरे’ अर्थात् ‘मैं’ मान कर चलने में सापेक्ष दृष्टि से कोई उज्र नहीं है । ‘ये सब मेरे नहीं हैं’ ऐसा मान कर चलने की अपेक्षा ‘ये सब मेरे ही हैं’ ऐसा मान कर चलना मन का उच्च संस्कार है । कर्म के बन्धनों से मुक्त होने के लिये आत्मा के लिये आत्मा के पुरुषार्थ में अपने आत्मा की तरह सब पर अपनेपन का—‘आत्मसमदर्शिता’ का भाव बड़े महत्त्व का स्थान रखता है ।

इस सापेक्ष अद्वैत की चर्चा को अब हम आगे बढ़ाते हैं । एक बात निश्चित कर ले कि इस जगत में जो चेतन-स्वरूप जीव हैं, वे सभी मेरे हैं अर्थात् वे सभी “मैं”—“आत्मा” हैं ।

‘मेरा तेरा और उसका’ इस भाव की अपेक्षा यदि हम ‘सभी मेरा’ अर्थात् ‘सभी मैं’ ऐसा भाव प्रकट कर सकें तो ‘राग-द्वेष’ नामक दो मुख्य आत्म-शत्रुओं में से एक ‘द्वेष’ की पराजय तो हो ही जाएगी ।

इसलिए सापेक्ष दृष्टि से आत्मा का परिचय प्राप्त करते हुए हम यहाँ इस नतीजे पर पहुँचते हैं कि ‘आत्मा’ माने ‘मैं’ और ‘मैं’ अर्थात् ‘समग्र विश्व’ ।

अब हम 'मै' की ओर लौटते हैं। यह 'मै' सो हम ही है, यह बात समझ कर हम आगे बढ़ें।

‘हम क्या चाहते हैं?’

यदि इस प्रश्न का हम संक्षिप्त और सही उत्तर चाहते हैं तो हमें दो अक्षर का एक शब्द उत्तर में सुनने को मिलेगा—

“सुख।”

“शाबाश, क्या ही सुन्दर बात कही है।”

“हमें सुख चाहिए। यह सुख हमें अपने लिए चाहिए। हम सुख की प्राप्ति के लिए प्रयत्न भी अवश्य करेंगे। हम जो चाहते हैं सो ‘सुख’ है, ‘दुःख’ नहीं। जिसमें जरा भी दुःख हो उसे हम ‘सुख’ नहीं मानेंगे।

उपर्युक्त सापेक्ष अद्वैत अर्थात् ‘आत्मसमदर्शिता’ की बात यदि यहाँ पर झँकती हुई न मालूम हो तो समझना चाहिए कि हम खाई में गिरे हैं।

हम अपने सुख के लिए जो कुछ प्रयत्न करें उससे यदि अन्य किसी को कुछ भी जरा सा भी दुःख होता हो तो वह हमारे लिए भी ‘दुःख’ ही है। उसमें हमारे लिए सुख हो ही नहीं सकता।

हम आत्मा के स्वरूप को मेरेपन का भाव लेकर विकसित करते “समग्र विश्व ‘मै’ ही है” ऐसी भावना तक पहुँचा चुके थे। तो अब यदि हम से ऐसा कुछ भी कार्य हो जाय जिससे समग्र विश्व में विचरते हुए जड़-चेतन्य-संयोग से रचित किसी भी शरीर, मन या जीव को कुछ भी दुःख प्राप्त हो तो उसको हमें अपना निजका दुःख मानना ही रहा। वास्तव में है भी ऐसा ही। यदि हम स्वार्थ या मोह के बश होकर ऐसा

न माने तो भी आखिरकार ऐसा कोई भी प्रयत्न हमारे लिये 'दुःख' में ही परिणत होगा । यदि हम सुख ही चाहते हो तो इस तथ्य को स्वीकार किये बिना कोई चारा नहीं है । हमें यह बात हमारे एक परम कर्त्तव्य की याद दिलाती है । इस परम पुनीत कर्त्तव्य को जैन-शास्त्रकारों से चार वाक्यों में प्रस्तुत किया है—

१ 'खामेमि सव्वजीवे'

२ 'सव्वे जीवा खमतु मे'

३ 'मित्ती मे सव्वभूएसु'

४ वेर मज्झ न केणई ।

इन चार वाक्यों का अर्थ निम्नानुसार है—

१ मैं सब जीवों से क्षमा माँगता हूँ, सब को क्षमा करता हूँ ।

२ सब जीव मुझे क्षमा करें ।

३ जीवमात्र के साथ मुझे मैत्री-भाव है ।

४ मुझे किसी के साथ वैर-भाव नहीं है ।

अपने विकास की इच्छा रखने वाले किसी भी आत्मा को इन चार वाक्यों से ही प्रारम्भ करना होगा, इन चारों वाक्यों के साथ एकत्व—समरसता—का अनुभव करना होगा ।

समरसता प्रकट करने के लिए आवश्यक एक पूर्व भूमिका होती है जिसका नाम है 'कृतज्ञता भाव' । 'कृतज्ञता भाव' अर्थात्

जिन जिन लोगों ने हम पर उपकार किये हो उन सबके प्रति आभार की भावना । यह आभार प्रकट करने का साधन है, 'नमस्कार-भाव' ।

‘नमस्कार भाव’ से तात्पर्य है नम्रता’ ।

‘नम्रता’ अर्थात् ‘अहंभाव का संपूर्ण विसर्जन ।’

यदि अहंभाव का विसर्जन न हो तो नम्रता नहीं आती । यदि नम्रता न जगे तो ‘नमस्कार-भाव’ प्रकट नहीं होता । ‘नमस्कार-भाव’ प्रकट हुए बिना क्षमा करने की तथा क्षमा माँगने की वृत्ति उत्पन्न नहीं होती । क्षमा करने और क्षमा माँगने की वृत्ति उत्पन्न हुए बिना प्राणीमात्र के प्रति मैत्री-भाव पैदा नहीं होता, प्राणीमात्र के प्रति मैत्रीभाव के बिना यह भावना नहीं आ सकती कि ‘मुझे किसी से वैर-भाव नहीं है ।’ इसमें से यदि कुछ भी हम से न हो सके तो हमारे-आत्मा के-विकास की दिशा में एक कदम भी आगे नहीं बढ़ा जा सकता । यदि आगे न बढ़ा जा सके तो कभी सुख प्राप्त नहीं हो सकता ।

यहाँ हम सुख की जो बातें कर रहे हैं सो ‘आत्म-समदर्शिताभाव’ को लक्ष्य में रखकर कर रहे हैं । हमने देखा कि जिससे अन्य किसी को जरा भी दुःख पहुँचे वह हमारे लिये सुख का कारण कभी बन ही नहीं सकता । इसलिए स्वभावतः हमारा अपने लिए सुख प्राप्त करने का प्रयत्न हमें जीव-मात्र का—समस्त जगत का—कल्याण चाहने की ओर खींच ले जाएगा ।

यदि अहंभाव का विसर्जन हो जाय, नम्रता जगे, नमस्कार भाव प्रकट हो, क्षमा वृत्ति उत्पन्न हो, मैत्रीभाव प्रकट हो, वैर भाव नष्ट हो जाय तो उसके सहजफल-स्वरूप हमारे हृदय में ‘शिवमस्तु सर्वजगत’ (समस्त विश्व का कल्याण हो) की भावना अवश्य जाग्रत होगी । यदि यह भावना जाग्रत न हो तो हमें समझना चाहिए कि ऊपर बताये हुये में से कुछ भी

हमारे भीतर विकसित नहीं हुआ है और यदि हमें ऐसा लगता हो कि इसमें से कुछ हममें है तो वह केवल भ्रांति ही होनी चाहिए ।

यहाँ कोई पूछेगा कि "उम गिवमस्तु सर्वजगत ' की क्या आवश्यकता है ? प्राणीमात्र के प्रति मैत्री भाव रखे, और किसी के प्रति वैर भाव न रखे-य्या इतना काफी नहीं है ? इन दो वस्तुओं से हमारे भीतर तटस्थ भाव तो प्रकट होती ही है । तटस्थ भाव धारण करके हम अपने कल्याण की आत्मलक्षी प्रवृत्ति में मग्न रहे तो क्या हर्ज है ?"

इसका उत्तर देना तो मरल है । सच्चा और वास्तविक तटस्थ भाव तो जीव मात्र के कल्याण की भावना में है । इस बात को भूल कर यदि हम केवल अपना-अपने आत्मा का कल्याण-साधन करने की प्रवृत्ति लेकर ही बैठ जायँ तो हम इससे एक ओर स्वार्थ और दूसरी ओर 'उपेक्षा भाव' इस तरह दो प्रकार के दोषों में पड़ जायँ, ऐसी सम्भावना है । इस प्रकार की उपेक्षा भावयुक्त तटस्थता में से द्वेष का आविर्भाव होने की भी सम्भावना है ।

उदाहरणतः हम जिस मकान में रहते हैं उसके बाहर के आँगन को अपने में समानेवाले गली के चौगान में भावुक लोगों को एक समुदाय श्रावणमास में भजन कीर्तन के हेतु प्रति दिन शामको एकत्र बैठता हों और उस समय हमारे बाहर जाने या घर आने का योग हो तब यदि हम कल्याण कामना के बदले केवल तटस्थ भाव लिये फिरते हों तो चूँकि ये लोग हमारे मार्ग के अवरोधक होने से हमें बाधा पहुँचाते हैं, इसलिये उनके प्रति रोष या द्वेषभाव उत्पन्न होते देर नहीं लगेगी ।

हाथी और खरगोश का उदाहरण लीजिए । माथ ही पैरो तले आती हुई चीटी की दान भी ध्यान में रखिये । उस खरगोश और चीटी को पैरो तले कुचले जाने में बचाने के लिए यदि केवल 'मुझे कर्मद्रवण होगा' ऐसा भाव ही मन में हो तो उस समय पैर को ऊपर अधर में उठाये रखने में पड़ने वाला कष्ट सम्भवतः हमें दुर्व्यभिचारे में बँकेल देगा । इनके बदले उक्त दोनों प्राणियों के कल्याण की तथा उन्हें कष्ट न पहुँचाने की भावना से हम जो तकलीफ नहेंगे वह हमें शुभध्यान की ओर ले जाएगी । कष्ट जन्य भयभीतता में कभी शुभध्यान नहीं आ सकता ।

यह बात बहुत ध्यान में रखने योग्य है । आत्मा के विकास-पथ में यह एक अत्यन्त आवश्यक ज्ञान है । अतः यदि हम मुक्ति होना चाहते हों, अपने आत्मा को कल्याण मार्ग की पग-डण्डी पर चढ़ाना चाहते हों, तो उसका प्रारम्भ जीव मात्र का निव-कल्याण चाहने से हो सकेगा । यह आत्मा के विकास-क्रम की एक परमावश्यक पगडण्डी है ।

इतनी प्रास्ताविक विवेचना के पश्चात् 'भारे जगत का कल्याण हो' ऐसी मंगल भावना को अपने हृदय में प्रतिष्ठित करके अब हम आत्मा के विषय में तात्त्विक विवेचना की ओर मुड़ते हैं ।

इस विषय में जैन दार्शनिकों द्वारा प्रतिपादित 'नवतत्त्व' के विषय में जानकारी प्राप्त करना बहुत ही आनन्द प्रद एवं उपयोगी होगा । इन नौ तत्त्वों के नाम निम्नानुसार हैं ।

१ जीव

२ अजीव

३ पुण्य

४ पाप

५ आत्मव

६ सवर

७ बन्ध

८ निर्जरा

९ मोक्ष

इन नवो तत्त्वो का आत्मा के साथ सीधा सम्बन्ध होने के कारण आत्मा तथा उसके विकासक्रम को समझने में इन नौ तत्त्वो की विवेचना हमारे नम्मुख एक नयी दुनिया प्रस्तुत करेगी । अब हम इन नौ तत्त्वो की क्रमशः परीक्षा करेंगे ।

१ जीव —

पहले हम निगोद तथा निगोद में बसते हुए जीवो के विषय में कह आये हैं । उस तथ्य को लक्ष्य में लेते हुए यह बात तो स्वीकृत हो चुकी है कि इस विश्व में अनादिकाल से अगणित असंख्य, अनन्त जीवो का अस्तित्व है । यहाँ हमें निगोद से बाहर निकल कर इस समार में परिभ्रमण करने वाले जीवो के विषय में विचार करना है ।

जीव अर्थात् जिसमें चैतन्य है—ऐसा आत्मा । जैन तत्त्व-वेत्ताओ ने आत्मा के आठ मूल स्वरूप बताये हैं । वे आठ स्वरूप निम्नलिखित हैं —

- (१) द्रव्य-आत्मा, (२) कषाय-आत्मा, (३) योग-आत्मा
(४) उपयोग-आत्मा, (५) ज्ञान-आत्मा, (६) दर्शन-आत्मा
(७) चारित्र-आत्मा (८) वीर्य-आत्मा ।

आत्मा के इन आठ स्वरूपो में से दो 'हेय', दो 'उपादेय', तथा चार 'ज्ञेय' स्वरूप माने जाते हैं ।

जैन दार्शनिकों ने आत्मा के मुख्य दो भेद कहे हैं —

१—ससारी

२—मुक्त

‘ससारी’ आत्मा अर्थात् कर्म के पुद्गलो से बँध कर इस संसार में ससरण—परिभ्रमण करने वाले आत्मा । मुक्त अर्थात् सभी कर्मों का क्षय करके जो मुक्त हो गये हैं, मोक्ष में गये हैं, वे आत्मा ।

ससार में परिभ्रमण करते हुए कर्मवद्ध आत्माओं के मुख्य दो भेद हैं, एक ‘स्थावर’ और दूसरे ‘त्रस ।’

जो जीव अपने आप गति नहीं कर सकते, जिन्हें नियत—आयुष्यकाल तक स्थिर रहना पड़ता है, और जो सुखप्राप्ति के या दुःखनिवारण के प्रयत्न नहीं कर सकते, उन्हें ‘स्थावर’ जीव कहते हैं । इस विभाग में ‘पृथ्वीकाय’ वनस्पतिकाय, वायुकाय, जलकाय तथा तेजस्काय’ जीवों का समावेश होता है ।

इन स्थावर जीवों के पुन दो प्रकार हैं, सूक्ष्म तथा स्थूल । स्थूल जीवों के लिए जैन पारिभाषिक नाम ‘वादर जीव’ है । इनमें से सूक्ष्म जीव अगणित एकत्रित हो तो भी चर्मचक्षुओं से दिखाई नहीं देते । वादर अथवा स्थूल जीवों को हम नङ्गी आँखों से देख सकते हैं । ये सब जीव केवल स्पर्शन-इन्द्रिय के द्वारा ही संवेदनो का अनुभव करने वाले एकेन्द्रिय जीव हैं । इसके सिवा उनके और कोई इन्द्रिय नहीं है ।

जो जीव स्वेच्छापूर्वक चल फिर सकते हैं, उन्हें ‘त्रसजीव’ कहते हैं । दो, तीन, चार और पाँच इन्द्रियों वाले सभी जीवों का इनमें समावेश होता है ।

जिनके त्वचा और जीभ, ये दो इन्द्रियाँ हो वे 'द्वीन्द्रिय जीव,'

जिनके त्वचा, जीभ, और नाक हो वे त्रीन्द्रिय जीव,
जिनके त्वचा, जीभ, नाक और आँख हो वे 'चतुरिन्द्रिय' जीव,

जिनके त्वचा, जीभ, नाक, आँख और कान हो वे पंचेन्द्रिय जीव ।

पंचेन्द्रिय जीवों के चार प्रकार बतलाए गये हैं —

(१) मनुष्य, (२) तिर्यच, अर्थात् पशु-पक्षी आदि, (३) देवलोक में बसनेवाले देवता और (४) नरकभूमि में रहने वाले नारकीय जीव ।

जीव के लिए 'आत्मा' शब्द का प्रयोग होता है । जो जीता था, जीता है, जाएगा सो जीव । 'अतति'—भिन्न-भिन्न गतियों में गमन करे सो 'आत्मा' । चैतन्य—ज्ञान दर्शन, का स्फुरण जिसमें हो वह चेतन । जीव कहिये, चेतन कहिये, या आत्मा कहिये, मूल स्वरूप में ये सब एक ही द्रव्य के अलग अलग सज्ञावाचक नाम हैं ।

हम 'परिचय' प्रकरण में इस जगत के आधारभूत जिन छ द्रव्यों का वर्णन कर आये हैं, उनमें से जीव—यह एक द्रव्य—(Substance) चैतन्यशाली (Living Substance) है ।

यह स्थावर तथा त्रस कहलाने वाले ससारी अर्थात् कर्मबद्ध जीवों का वर्णन हुआ । मुक्त जीवों का वर्णन अन्तिम मोक्ष तत्त्व के अन्तर्गत किया जायगा ।

२) अजीव.

'जड' कहलाने वाले उन सब पदार्थों का समावेश 'अजीव

तत्त्व' में होता है, जिनमें जीवत्व—चैतन्य नहीं होता ।

पहले हम जिन छः द्रव्यों का वर्णन कर चुके हैं उनमें से जीव द्रव्य उपर्युक्त जीव तत्त्व में आ गया । बाकी के पाँचों द्रव्य—धर्म, अधर्म, पुद्गल, आकाश तथा काल अजीव तत्त्व के अन्तर्गत हैं । जीव-का-आत्मा का—इन पाँचों द्रव्यों के साथ सम्बन्ध है, और जीव समेत छहों द्रव्य ही विश्व है । ये छः द्रव्य विश्व की रचनाओं के आधारभूत हैं । जीव और अजीव के—चेतन तथा जड़ के संयोग से ही जगत चल रहा है । दूसरे शब्दों में यो कह सकते हैं कि जीव और अजीव का संयोग ही ससार है ।

३) पुण्य ४) पाप.

नास्तिक अर्थ में जिन्हें 'धर्म' और 'अधर्म' नामक दो द्रव्य कहा गया है वे पुण्य और पाप नहीं हैं । वे दो तो पदार्थ हैं और वस्तुओं को गति करने में सहायक द्रव्य को 'धर्म' तथा स्थिति करने में सहायक द्रव्य को 'अधर्म' नाम दिया गया है ।

व्यावहारिक अर्थ में हम पुण्य और पाप को क्रमशः 'धर्माचरण' तथा 'अधर्माचरण' कह सकते हैं । परन्तु जब 'नवतत्त्व' के सिलसिले में तीसरे और चौथे तत्त्वों को 'पुण्य और पाप' के नाम से पुकारा जाता है तब उसका तात्पर्य हमें कर्म के पुद्गलों में बँटने वाले पुण्य कर्म और पाप कर्म समझना चाहिये ।

हम जो शुभ कर्म करते हैं वे 'पुण्य' और बुरे कर्म करने हैं वे 'पाप' हैं । पुण्य कर्म हमें सुख के साधन प्राप्त कराने में कारणभूत हैं, और पाप कर्म हमारे लिये दुःख की सामग्री लेकर उपस्थित होते हैं ।

कर्मविषयक पिछले प्रकरण में हम मुख्य आठ कर्मों के विषय में कह आये हैं। इनमें से पहले चार कर्म ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय, और अन्तराय-अशुभ परिणाम वाले होने से सभी पाप कर्म हैं। अन्तिम चार कर्म—नाम, आयुष्य, गोत्र और वेदनीय—‘शुभाशुभ’ हैं अर्थात् इनमें से हर एक में कोई शुभ तो कोई अशुभ कर्म है, अर्थात् प्रत्येक में पुण्य याने शुभ, तथा पाप याने अशुभ—ऐसे दोनों प्रकार के कर्म परिणाम होते हैं। भौतिक सुख और दुःख के आधार क्रमशः सत्कर्म तथा दुष्कृत्य है।

पुण्य और पाप रूपी कर्म कर्मवद्ध आत्मा के लिये उन्नति और अधोगति की दो विरुद्ध दिशाओं में जाने वाली पगडंडियों के समान हैं। आत्मा मध्यवर्ती स्थल (Centre) पर है। वह पाप-पुण्य की पगडंडियों के द्वारा अवनति-उन्नति की ओर प्रयाण करता है। पापकर्मों से आत्मा अधोगति की ओर ढकेला जाता है, और पुण्यकर्म से आत्मा अपनी मुक्ति के पथ पर प्रयाण शुरू करता है। तात्त्विक दृष्टि से पुण्य और पाप दोनों आत्मा के ससार में परिभ्रमण के कारण हैं, परन्तु आत्मा को मोक्षमार्ग की ओर गति करने के लिये आवश्यक योग्य सामग्री प्राप्त करने के हेतु पुण्य कर्मों का आश्रय लेकर ही प्रारम्भ करना पड़ता है।

५) आस्रव

ऊपर हम पुण्य और पापरूप कर्मों की बात कर रहे थे, उनमें पुण्य तथा पाप के उपार्जन का मुख्य प्रयोजक आत्मा का मनोव्यापार है। मन के इस व्यापार को वचन और कार्यों के द्वारा होने वाले कर्म पुष्ट करते हैं। इस प्रकार मन वचन

और काया के द्वारा बँधने वाले कर्मों का आत्मा के साथ सयोग होता है—इसे आस्रव कहते हैं। आत्मा के अध्यवसाय से कर्म के पुद्गलो का प्रवाह आत्मा में प्रविष्ट होता है—यह क्रिया आस्रवण-रूप है इसलिये इसके प्रयोजक मन, वचन, काया के व्यापार को 'आस्रव' कहा जाता है।

मन से भला या बुरा चित्तन होता है। इस भले या बुरे चित्तन को वाणी कत्याणप्रद अथवा दुष्ट भाषा में व्यक्त करती है तथा काया अर्थात् शरीर के अन्य अवयवों के द्वारा जो भला या बुरा आचरण किया जाता है उससे कर्मपुद्गलो का प्रवाह आत्मा में खिच कर आता है, इसलिये इसे आस्रव या आश्रव कहते हैं। इसकी सक्षिप्त व्याख्या देनी हो तो हम आस्रव को आत्मा में कर्मपुद्गलो के प्रविष्ट होने का द्वार भी कह सकते हैं।

आत्मा के विकासक्रम के साथ आस्रव का सीधा सम्बन्ध है। जैन दार्शनिकों ने आत्मा के विकासक्रम की श्रेणी को 'गुण-स्थानक' नाम दिया है। कर्म के पुद्गलो का आत्मा में प्रवेश करने का यह आस्रव-द्वार ज्यो-ज्यो छोटा होता जाता है त्यो-त्यो आत्मा का विकासस्तर उत्तरोत्तर ऊँचा होता जाता है। गुणस्थानको की संख्या चौदह है। 'नवतत्त्व' का निरूपण पूर्ण हो जाने के पश्चात् तुरन्त ही हम गुणस्थानको के विषय में विचार करेंगे। फिलहाल इतना समझ लें कि आस्रव अर्थात् आत्मा में पुद्गलो के प्रविष्ट होने के लिए प्रवेशद्वार। कर्म-पुद्गलो को अन्दर आने का आमन्त्रण आत्मा स्वयं अपने कर्मों तथा प्रवृत्तियों के द्वारा ही देता।

६ संवर —

ऊपर हमने आस्रव को कर्मपुद्गलो के लिये आत्मा का प्रवेश-द्वार कहा है। अब, दरवाजा होता है तो उसे बन्द करने के लिये किवाड भी होते हैं। किवाड बन्द होने पर बाहर से भीतर जाने में अटक या रुकावट होती है। आत्मा स्वयं अपने मन, वचन और काया के व्यापारों से कर्म के पुद्गलो को अपने भीतर आने का आमन्त्रण भेजता है। उसी तरह वह अपने शुभ एवं निर्मल परिणाम वाले व्यापारों से कर्मपुद्गलो को अन्दर आने से रोक भी सकता है। इस प्रकार जब कर्म के पुद्गल किवाड बन्द देख कर अन्दर आते अटक जाते हैं तब कर्म नहीं बधता। कर्म बधने से अटकने की क्रिया को एवं आत्मा के जिस व्यापार से कर्म के पुद्गल आते हुए अटक जाते हैं उसे भी—दोनों को 'संवर' कहते हैं।

आज कल औद्योगिक योजना में भाखरा नागल बाध जैसी सिचाई की जो योजनाएँ हुई हैं उनमें वहते हुए पानी को एक स्थान पर रोक कर उसका जमाव किया जाता है। उसे रोकने के लिए जो इमारती काम किया जाता है उसे डैम (Dam) अथवा बंध कहते हैं। इस प्रकार इकट्ठी की हुई जलराशि को बंध के दूसरी ओर जाने देने के लिए बन्ध के बीच-बीच में सिमेंट और लोहे के द्वार बनाये जाते हैं। उन्हें खोलने और बन्द करने के लिए जो किवाड होते हैं उन्हें (Sluice gates) स्लुइस गेट्स कहते हैं। इन दरवाजों को जितनी हद तक खोलना आवश्यक हो उतनी हद तक कम या ज्यादा — खोल कर इस प्रकार कम या ज्यादा पानी दूसरी ओर जाने दिया जाता है।

यदि हम आत्मा को कर्म के बन्धन-रूपी जलाशयों के

वध—(Dam) की उपमा दे तो आस्रव को इस वध में कर्म पुद्गल-रूपी जल के आने के प्रवेशद्वार वाली नहर कह सकते हैं और इस प्रवेशद्वार को वन्द करने वाले किवाड हम 'सवर' को कह सकते हैं। यह किवाड जिनना भी ज्यादा या कम वन्द हो उतना कर्मप्रवाह कम या ज्यादा अन्दर आ सकता है और यदि बिल्कुल ही वन्द कर दिया जाय तो कर्म-प्रवाह बाहर ही अटक जाए।

आत्मा स्वयं अपने निर्मल अर्घ्यवसायो (व्यापारो) के द्वारा यह कार्य करता है, और उसके गुणस्थानक को श्रेणी ज्यो ज्यो ऊँची चढ़ती जाती है त्यो त्यो सवर अर्थात् आस्रव-निरोध भी बढ़ता जाता है। दूसरी ओर आत्मा सवर के द्वारा ज्यो-ज्यो आस्रव को वन्द करता जाता है त्यो-त्यो उसके गुण-स्थानको की श्रेणी ऊँची होती जाती है, उसका विकास (मोक्षमार्ग की दिशा में) बढ़ता है।

७ संक्षेप —

सवर की अनुपस्थिति में आस्रव के द्वारा आत्मा के प्रदेश में प्रविष्ट कर्मपुद्गल आत्मा के साथ वध जाते हैं, जड़ जाते हैं, उनका स्वभाव, स्थितिकाल, रस और प्रदेशप्रमाण निश्चित हो जाता है और वे आत्मा के साथ ओतप्रोत हो जाते हैं। इस प्रक्रिया को 'बन्धतत्त्व' कहते हैं। कर्म की जो सारी थ्योरी (Theory)—कर्मशास्त्र—है उसका 'बन्धतत्त्व' के साथ सम्बन्ध है। कर्म-सम्बन्धी प्रकरण में हमने जो मुख्य आठ प्रकार के कर्म बताये हैं, उनका आत्मा के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध 'बन्धतत्त्व' कहलाता है। यह सम्बन्ध 'क्षीरनीरवत्' कहा जाता है, अर्थात् दूध में जैसे पानी एकाकार हो जाता है, वैसे

ही कर्म का आत्मा से चिपकना और एकाकार हो जाना 'बध' के नाम से पहचाना जाता है ।

जैसा कि पहले कहा जा चुका है, कर्म के मुख्य आठ प्रकार हैं । तदुपरान्त उनके १५८ उपविभाग हैं, और उन उपविभागों के उपविभाग तो असंख्य हैं । कर्मों की दुनिया भी विराट और अनेक आश्चर्यों से पूर्ण है ।

कई कर्म जल की धारा की तरह बह जाने वाले होते हैं, क दूध की तरह चिकनापन अनुभव कराने वाले, कुछ दूध से अधिक गाढ़े, रेडी के तेल जैसे, कई कर्म कम चिपकने वाले गोद जैसे और कोई ऊँची किस्म के गोद की तरह चिपकने पर फिर न उखड़ने वाले होते हैं तो कई कर्म सिमेंट-ककरीट की तरह पक्के चिपकने वाले होते हैं ।

जिस प्रकार अदालत में प्रस्तुत मुकदमों में कई 'समरी सूट्स' अर्थात् तुरन्त निपटने वाले, कई स्मॉल-काँज, अर्थात् छोटी रकम के और जरा अधिक समय में निपटने वाले, होते हैं और कुछ लॉग काँज, अर्थात् वर्षों तक अदालत की सीढ़ियों पर चढ़ने वाले होते हैं, उसी प्रकार इन कर्मों में से भी कई शीघ्र ही उदय में आने वाले नकदी होते हैं, तो कई लम्बी अवधि के बाद उदय में आने वाले होते हैं । कोई कोई कर्म अनेक जन्मों के बाद भी उदय में आते हैं ।

जब किसी भी कर्म का बन्धन होता है तब उसकी समय-मर्यादा भी—(अर्थात् वह कर्म आत्मा के साथ कितने काल तक चिपका रहेगा) उसी समय निश्चित हो जाती है । जिस समय कर्म बँधता है, तब तुरन्त ही उसका फल-भला-बुरा परिणाम—मिल जाय, ऐसी बात भी नहीं है । वह अपने

नियम और विधान के अनुसार समय होने पर ही उदय में आता है ।

दूसरी एक समझने योग्य तथा हमें आशा एव उत्साह प्रदान करने वाली बात यह है कि कर्म के उदय में आने का समय निश्चित होता है, किन्तु उसको भोगने का समय—केवल निकाचित कर्म को छोड़ कर—निश्चित नहीं होता । कर्म-वधन के समय उसकी जो स्थितिमर्यादा निश्चित हुई हो, उसमें आत्मा अपने शुभाशुभ परिणामों वाले मनोव्यापारों—अध्यवसायो—के द्वारा परिवर्तन भी कर सकता है । इसे आप लोहे की थाली में सोने की कील कहिये या मरुभूमि में सीढ़े पानी का भरना कहिये, या घोर अंधकार में रह कर चमक कर प्रकाश दे जाने वाली बिजली कहिये, ऐसा ही कुछ है । हम सब को मालूम है कि क्षण भर चमक कर पुन वादलों में छिप जाने वाली आकाश की बिजली जितना प्रकाश देती है उतना सूर्य, चन्द्र और असंख्य तारे मिला कर नहीं दे सकते ।

यह तथ्य—कर्म के सविधान—*Constitution*—का यह अध्याय—प्रत्येक मोक्षार्थी आत्मा को अविरत उत्साह देने वाला है । कर्म के बँधने के प्रकारों में से कोई गिथिल, कोई मध्यम कोटि का, कोई गाढ़, तो कोई अतिगाढ़ होता है । इनमें जो सब में अधिक—अत्यन्त गाढ़—कर्म होता है, उसे जैन दार्शनिकों ने 'निकाचित कर्म' नाम दिया है । यह कर्म प्रायः भोगना ही पड़ता है । उसके सिवा अन्य कर्मों का क्षय आत्मा अपनी भावना और साधना के पर्याप्त बल से—भोगे बिना भी कर सकता है ।

हमने देखा कि 'आत्मव' के नाम से विदित मन, वचन

और काया के व्यापार से कर्म के पुद्गलों का आत्मा के साथ क्षीरनीरवत् घनिष्ठ सम्बन्ध से जुड़ जाना बंध कहलाता है। 'बंध' के चार प्रकार हैं, जिनके नाम इस प्रकार हैं, (१) प्रकृति (२) स्थिति, (३) अनुभाग (रस) (४) प्रदेश।

कर्म-रूप में परिणत होने वाले 'कर्म पुद्गलों' में आत्मा के ज्ञानादि गुणों को ढँकने की 'प्रकृति' अर्थात् स्वभाव का बन्धना—निश्चित होना 'प्रकृति-बन्ध' कहलाता है। अनेक प्रकार के परिणाम देने वाला यह स्वभाव आत्मा के गुण-रूपी प्रकाश पर बिछाये जाने वाले काजल के समान गहरे काले रंग के परदों का काम करना है, और आत्मा के स्वभाव को ढँक लेता है। इसके मुख्य आठ प्रकार होने के कारण कर्म के भी मुख्य प्रकार आठ बनाये गये हैं। आत्मा के ज्ञान, दर्शन और चारित्र्य रूपी गुणों को अवरोध करने या उनके आवरण बनने का काम करने वाले कर्मों को 'आवरणीय' कर्म कहा जाता है। ये कर्म अपनी कालावधि तक अथवा आत्मा के पुरुषार्थ से उममे होने वाले परिवर्तन के अनुसार आत्मा से चिपके रहते हैं।

जिन समय कर्म बँधना है, उन्ही समय उनके बँधे रहने की जो कालावधि निश्चिन हो जाती है, उसे 'स्थिति-बन्ध' कहते हैं।

जब कर्म बँधता है तब उसका मन्द, मामान्य, तीव्र, मध्यम या अति तीव्र—आदि जना भी फल निश्चित हो जाता है उसे 'अनुभाग—बंध' कहते हैं।

कर्म के पुद्गलों का समूह जिस न्यूनाधिक प्रमाण में बँट कर आत्मा को चिपकता है उस प्रमाण को 'प्रदेशबंध' कहते हैं।

कर्मबन्धन के मुख्य पाँच प्रकार के कारण बताये गये हैं — (१) मिथ्यात्व (२) अविरति (३) कपाय (४) प्रमाद तथा (५) योग ।

आत्मभावना का अभाव, मोक्ष के विषय में अश्रद्धा तथा सम्यग् ज्ञान—दर्शन—चारित्र्य के प्रति अहंवि को आत्मा की 'मिथ्यात्वदशा' कहते हैं । पाप कर्मों में प्रतिज्ञापूर्वक पीछे न हटना 'अविरति' कहलाता है । क्रोध, मान, माया, लोभ, राग, द्वेष आदि विकारों को 'कपाय' कहते हैं । आचरण करने योग्य आचारों को भूल जाना अथवा शुभ कार्यों में आलस्य करना 'प्रमाद' कहलाता है तथा मन, वचन, काया में प्रवृत्ति करना 'योग' कहलाता है । ये सब समार के हेतु या कारण हैं ।

इनमें से मुक्त होने के लिए आत्मा जब 'सर्व' के द्वारा 'आत्मव' को वन्द कर देता है, तब आत्मा का विकासक्रम प्रारम्भ होता है । नञ्ची ज्ञान दृष्टि से 'मिथ्यात्व दशा' का निवारण होता है । अच्छे कर्म—धर्माचरण—करने से तथा पापाचरण वन्द करने से 'अविरति' का निवारण होता है । रागद्वेष से छुटकारा पाने की प्रवृत्ति के द्वारा 'कपायो' से मुक्ति मिलती है । आत्मा के लक्ष्य के विषय में एव कर्तव्या-कर्तव्य के विषय में सजग और सावधान रहने से 'प्रमाद' दूर होता है । मन-वचन-काया के शुभ परिणाम वाले उपयोग रूपी 'योग' से आत्मा के निर्मल परिणाम वाले स्वभाव को जाग्रत करके उसे मोक्षमार्ग की प्राप्ति में प्रयत्नशील बनाया जा सकता है । ये सब मोक्ष के

हेतु है। कर्म के बन्धनों को नष्ट करने वाले ये सब 'सवर' कहलाते हैं।

कर्म के पुद्गलों की रचना, उनका जुड़ना (पूरण) तथा अलग होना (गलन) आदि विषयक शास्त्र एक महान् आश्चर्य-कारक तथा अति विगल विषय है। कर्म के सिद्धान्त (थ्योरी) को पूर्णतया समझने में अनन्त आनन्द तथा परम लाभ हो सकता है। इसकी विवेक जानकारी जैन साहित्य में ही प्राप्त होगी।

८) निर्जरा

'सवर' में हमने कर्मबन्धन को रोकने की बात की है। 'बन्ध' तत्त्व में हमने आत्मा के नाय कर्म के जुड़ने की बात की, और इस 'निर्जरा' में बँधे हुए कर्मों को छोड़ने की बात आती है। इसमें स्वभाव के अनुसार छूटने वाले तथा योजना के अनुसार छोड़े जाने वाले कर्मों की बात आती है।

जैसे कर्म के दो भेद-सकाम कर्म और असकाम कर्म हैं, वैसे ही निर्जरा के भी दो भेद हैं—सकाम निर्जरा और असकाम निर्जरा।

हम जिन कार्यों को जानबूझ कर हेतुपुरस्सर करते हैं, वे 'सकाम कर्म' कहे जाते हैं, और अनायास होने वाले कर्म 'असकाम कर्म' कहलाते हैं। उसी तरह बँधे हुए कर्म अपनी कालावधि पूर्ण होने पर भुगते जाकर भूँट जाते हैं—सो 'असकाम निर्जरा' है, और शुभ हेतुपूर्वक तप, जप, व्रत, नियम आदि व्यापारों के द्वारा कर्मों का क्षय किया जाता है सो 'सकाम निर्जरा' है।

अंग्रेजी का एक वाक्य है 'Prevention is better

than cure' जिसका अर्थ है," "(रोग का) इलाज करने की अपेक्षा उसे रोकना (न होने देना) बेहतर है।" यह उपदेश गारीरिक स्वास्थ्य के विषय में है। बीमार होकर फिर दवाई आदि से इलाज करके अच्छे होने की अपेक्षा बीमारी को आने से रोक देना अधिक अच्छा है।

इसी प्रकार कर्मों को बाँधकर उसके बाद 'सकाम निर्जरा' के द्वारा उनका क्षय (नाश) करने की अपेक्षा उन्हें 'सवर' के द्वारा बाँधने से रोक देना अत्यधिक उत्तम और श्रेष्ठ मार्ग है। फिर भी अज्ञानवश जो कर्म बाध लिये गये हो उन्हें भुगतने के लिए छोड़ने की अपेक्षा 'सकाम निर्जरा' के द्वारा उनका शीघ्र तथा दृढता के साथ क्षय करना भी उतना ही आवश्यक है।

६ मोक्ष

नौ तत्त्वों में से अन्तिम नौवाँ तत्त्व 'मोक्ष' है। आत्मा को बाधकर बैठे हुए सभी कर्मों के क्षय का नाम 'मोक्ष' है। यह परम आनन्द और चरम सुख की स्थिति है। जन्म मरण का चक्कर मिट जाता है, अनन्त सुख का भोक्ता बना हुआ आत्मा मोक्ष तत्त्व को प्राप्त करके अपनी अनन्तानन्त—लाखों करोड़ों वर्षों की तथा अनन्त दुःखों की घटमाला के समान ससार यात्रा से मुक्त हो जाता है।

जब आत्मा अपने विकासक्रम की उच्च श्रेणी पर उच्चतम भूमिका पर पहुँचता है तब उसके आठों कर्मों का नाश हो जाता है। पहले चार घाती कर्मों के क्षय से केवलज्ञान प्राप्त होता है, और बाद में वह चार अघाती कर्मों का नाश (क्षय) करके सिद्धत्व-मोक्ष प्राप्त करता है। वह ससार के गुस्त्वाकर्षण

में से छूट जाता है और लोकाकाश के अग्रस्थान पर अपना स्थान प्राप्त करके चिरजीव (शाश्वत) स्थिरता प्राप्त करता है ।

मनुष्य की भोगोपभोग पर आसक्ति में प्रायः 'स्रो' का स्थान सबसे आगे है । आत्मा के इस भोग—स्वभाव को लक्ष्य में रख कर कई धर्म—पन्थों ने आत्मा के अन्तिम ध्येय रूप मुक्ति को 'प्रियतमा' कहा है । पश्चिम एशिया में सूफीवाद के नाम से प्रसिद्ध पथ मुक्ति को 'माशुक' मानता है । हमारे यहाँ भी श्रीकृष्ण के अनुयायीवर्ग में श्रीकृष्ण की पत्नी 'राधा' को भजने वाला एक पथ है 'राधास्वामी' और दूसरा है 'श्री-राधे' । अपनी इच्छित प्रियतमा को प्राप्त करने के लिए भगीरथ पुरुषार्थ करना पुरुष का स्वभाव है—इस तथ्य को लक्ष्य में रख कर ऐसे कुछ पन्थों के सस्थापकों ने मुक्ति को 'माशुक' या 'प्रियतमा' बनाया है । लैला-मजनून तथा शीरी-फरहाद की प्रेमकथाएँ इस प्रकार के अनन्य प्रेम की प्रति-पादक हैं ।

जैन धर्म में भी आत्मा की अन्तिम मुक्ति को 'शिवरमणी' 'मोक्षललना' आदि नाम दिये गये हैं । प्रत्येक जैन आत्मा की आराध्य देवी यह 'मुक्ति' ही है । प्रत्येक मनुष्य की आराध्य देवी भी यही होनी चाहिए ।

आराध्य देवी 'मुक्ति-रमणी' के प्रति जितना उत्कट प्रेम होगा, उसे प्राप्त करने के लिए पुरुषार्थ भी उतना ही तीव्र होगा ।

कर्मबन्ध के कारणों के अभाव (सवर) के द्वारा तथा कर्मक्षय (निर्जरा) के द्वारा वचेखुचे कर्मों का नाश करने

पर ही मोक्ष प्राप्त होता है। जब आत्मा मोक्ष में जाता है और अपने अधिकार का स्थान प्राप्त कर लेता है तब कर्म-व्यापार के कोई कारण—शरीर इन्द्रियाँ और मन—उसके साथ नहीं होते। वहाँ उसका जो शुद्ध चिदानन्द स्वरूप है, जो परमात्मस्वरूप है, केवल वही रहता है।

जो महात्मा मोक्ष प्राप्त करके परमात्मा बनते हैं, उनमें सिद्ध और तीर्थकर (अरिहत्त)—ये दो भेद हैं। सिद्ध परमात्मा अपने आठों कर्मों को क्षय करके मोक्ष प्राप्त करते हैं, जब कि अरिहत्त परमात्मा प्रथम चार घाती कर्मों को क्षय कर केवल-ज्ञान प्राप्त करके तीर्थकर बनते हैं, और बाकी के चार अघाती कर्मों का क्षय होने से मोक्ष में जाने का समय आवे, उससे पहले कुछ काल तक इस विष्व में जगत के जीवों को सच्चा मार्ग बताने का अमाधारण लोकोत्तर उपकार करते हैं।

अब हम ऐसे परम उपकारक श्रीतीर्थकर परमात्मा को वन्दन करके विकासक्रम की जिस श्रेणी के द्वारा उन्होंने मोक्ष प्राप्त किया और हमें मार्ग बताया उन चौदह गुण-स्थानों का सक्षिप्त परिचय प्राप्त करेंगे।

(१) मिथ्यात्व गुणस्थानक—

यह आत्मा के विकासक्रम की प्रथम श्रेणी है। जिन्हें सम्यग्दृष्टि प्राप्त नहीं हुई, आत्मकल्याण के सत्यमार्ग की तथा तत्सम्बन्धी सच्चे साधनों की जिन्हें जानकारी नहीं है, और जो अनेक प्रकार के अज्ञान तथा भ्रम लिए फिरते हैं, उन सब आत्माओं को गुणवत्ता की यह प्रथम कक्षा है। इस गुणस्थानक में उन साधुसन्तों का भी समावेश होता है जो लौकिक दृष्टि से उच्च कोटि के आत्मा माने जाते हैं।

आत्मा, कर्म, धर्म और मोक्ष-मार्ग के विषय में विपरीत खयाल लिये धूमने वाले भी इस स्थान पर आकर रुके होते हैं। उदाहरणार्थ कोई देवीभक्त यज्ञ करवाता हो, हिसादि का आचरण करता हो और फिर भी 'भगत' कहलाता हो तो उसका स्थान इस प्रथम भूमि पर ही है। इसी प्रकार आत्म-साधना करने वाला साधक भी यदि सत्य-मार्ग पर न हो तो उसका स्थान भी इस 'मिथ्यात्व गुणस्थानक' में ही होता है। बड़े बड़े पंडित, माधक, तपस्वी और धनवान दातागण भी इस श्रेणी में हो सकते हैं। सामान्यतया कहा जाय तो कुछ भाग्यशालियों को छोड़ कर लगभग सभी आज गुणश्रेणी की इस प्राथमिक भूमिका पर ही हैं।

फिर भी हम यदि इस गुणस्थानक पर गुण लेकर आ खड़े हो तो यह भी एक प्राथमिक सिद्धि ही है, क्योंकि 'मैत्री लक्षणा-मित्रा दृष्टि' प्राप्त करके हम इस गुणस्थानक पर आये हैं।

यह 'मित्रा' दृष्टि आत्मा को प्राप्त होने वाली आठ दृष्टियों में से प्रथम सिद्धि है। आत्मा में चित्त की मृदुता, तत्त्व के प्रति अद्वेपवृत्ति, अनुकम्पा, अशत भी अहिंसा, सत्य आदि कल्याणदायक साधनों की अभिलाषा, आदि प्राथमिक सद्गुण 'मित्रा दृष्टि' से प्रकट होते हैं। आत्मा यह दृष्टि प्राप्त होने के फलस्वरूप इस प्रथम गुण-स्थानक में आकर प्रवृत्ति करता है। परन्तु जब तक वह सम्यग्दृष्टि से वंचित हो और मिथ्यादृष्टि को न छोड़े तब तक उसका स्तर नहीं बढ़ता। वह अनेक प्रकार के भ्रम तथा सभ्रम से पूर्ण प्रवृत्तियाँ करता रहता है। वह भौतिक क्षेत्र में नाना प्रकार की सिद्धियाँ प्राप्त करता

रहता है, और 'मित्रा' दृष्टि से प्राप्त सद्गुणों का उपयोग भी करता रहता है, परन्तु जब तक उसे सम्यग्दर्शन प्राप्त नहीं होता अथवा मिथ्यादर्शन छोड़ा नहीं जाता तब तक उसकी गाड़ी प्रथम गुणस्थानक के स्टेशन से रवाना नहीं होती ।

'मिथ्यात्वगुणस्थानक' को हम 'सभ्रम-सदन' का नाम भी दे सकते हैं ।

प्रथम गुणस्थानक से आगे बढ़ने के लिये 'सम्यक्त्व' एक साधन है । इस साधन को प्राप्त करने में अनेकांत दृष्टि तथा स्याद्वादतत्त्वज्ञान की सहायता प्राप्त करने की प्रवृत्ति उपयोगी सिद्ध होती है ।

२ सास्वादन गुणस्थानक —

यदि सम्यग् दृष्टि प्राप्त कर ली जाय तो फिर प्रथम गुणस्थानक से चौथे गुणस्थानक को जाने की आत्मा की विकास-यात्रा तो शुरू हो जाती है परन्तु यह विकासयात्रा ऊर्ध्व-गामी—पर्वत के शिखर की ओर गति करने वाली—होने के कारण कदाचित् मार्ग में अटक कर फिसल कर कुछ नीचे सरक कर 'सास्वादन' नामक दूसरे गुणस्थानक में आ जाना पड़ता है । इसके लिए रागद्वेष की प्रवृत्ति जिम्मेदार होती है । यह गुणस्थानक चौथे गुणस्थानक पर पहुँचाने के बाद वापस गिरते समय का गुणस्थानक है, और अल्प समय का माना जाता है ।

जैसे मनुष्य कोई सुन्दर, नाजुक चीज ले आता है और क्रोध, मोह आदि कषायों के कारण उसे तोड़ फोड़ देता है—या फेंक भी देता है, उसी तरह सम्यग् दृष्टि रूपी सुन्दर सीढ़ी प्राप्त करने के बाद अनन्तानुवर्धी (चिकने—चिपकने वाले)

कपायो का उदय होने से उसमें शिथिलता आजाती है और आड़े या उलटे रास्ते चलकर पुनः वह 'मिथ्यात्व' दशा की ओर गिरने लगता है। यह दूसरा गुणस्थानक बहुत ही अस्थिर होने के कारण ऊपर से गिरने पर यहाँ रुकने की प्रक्रिया अधिक देर टिक नहीं सकती—इस स्तर पर पतन-अवस्था इतनी तेज गति से चलती है। परन्तु एक बार आत्मा को सम्यग् दृष्टि प्राप्त होने के कारण उसके पुनः जाग्रत होने में कोई सदेह नहीं है।

इस गुणस्थानक को यदि हम 'अवनतसदन' कहे तो भी ठीक ही होगा। पुनः आगे बढ़ने का मार्ग सम्यग् दृष्टि जाग्रत करना है, परन्तु वह यहाँ की पतन-अवस्था में संभव नहीं है। वह तो अल्पकाल में ही मिथ्या भाव में अर्थात् प्रथम गुणस्थानक पर जा गिरता है। अब वहाँ यदि मिथ्या भाव को दबा सके तो प्रयत्नजाग्रति पूर्वक उसकी गाड़ी यह दूसरा जक़ान लिये बिना ही आगे बढ़ जाती है। और यदि न दबा सके, और मिथ्या भाव सहित तीव्र रागद्वेष में भटक जाय तो वह प्रथम गुणस्थानक पर ही मग्न बना रहता है।

३ मिश्र गुणस्थानक —

यह अवस्था प्रथम दो गुणस्थानकों से बढ़ कर होते हुए भी बड़ी विचित्र अवस्था है। यह आत्मा के विकासक्रम की मिथ्यात्व और सम्यक्त्व के बीच झूलती हुई मिश्र अवस्था है।

एक मासाहारी मनुष्य मासाहार का त्याग करके शाकाहारी बनता है। इसके पश्चात् वह एक ऐसे भोजनगृह में जाता है जहाँ दोनों तरह का भोजन बनाया और परोसा जाता है। उस समय उसकी पुरानी रुचि जाग्रत होती है। उसका मन

दूसरी ओर शिचता है और उसका नियम उसे शाकाहार की ओर खींच रखता है। उसी के समान यह स्थिति है।

तत्त्व के प्रति रुचि भी न हो और अरुचि भी न हो ऐसा सम्यक्त्व और मिथ्यात्व के मिश्रण रूप—आत्मा की अत्यन्त विपरीत-प्रवस्था बनाने वाला यह अध्यवसाय है। 'यह सच है या वह सच है' ऐसी उलझन में पड़ कर दोनों हाथों में दोनों को रखने वाले मथनकाल की यह अवस्था है। आविर तो दो में से एक छूट जाता है। यदि मिथ्यात्व छूट जाय तो सम्यक् मार्ग की ओर उसकी विकसयात्रा आगे बढ़ती है। यदि सम्यक्त्व छूट जाय तो फिर वह नीचे गिरता है, उसकी सारी मेहनत पर पानी फिर जाता है, और वह जहाँ था वही पुनः लौट आता है। इस गुणस्थानक की मथनात्मक अवस्था अल्पकाल के लिये होती है।

हम इस गुणस्थानक को 'मथनसदन' कह सकते हैं। इस मथन से मुक्त हो कर विकासयात्रा को ऊर्ध्वगामी बनाने का साधन है 'विवेक' अर्थात् सारासार की पूर्ण समझ। यदि आत्मा इस मथनकाल में विवेकबुद्धि का यथार्थ उपयोग करे तो वह नीचे गिरने से बच जाता है।

यहाँ पर मिश्र भाव स्पष्ट करने के लिये शास्त्रों में नारियल—द्वीप के मनुष्य का दृष्टान्त आता है। यह मनुष्य अन्न को जानता ही नहीं, अतः उस अन्न के प्रति रुचि या अरुचि-कुछ भी नहीं है। इसी तरह यहाँ पर सम्यक्त्व के प्रति रुचि या अरुचि नहीं होती।

४ अविरत सम्यग्दृष्टि गुणस्थानक —

सम्यग्दर्शन की प्राप्ति हो जाय, निश्चय पूर्वक सत्य-मार्ग

पर दृष्टि स्थिर हो जाय, फिर भी मनुष्य भौतिक सुख के आकर्षण के कारण पापाचरण से मुक्त न हो सके, और स्वार्थ-वश पाप कर्म करता रहे उसे 'अवरति सम्यग्दृष्टि' कहते हैं ।

इस स्तर पर आत्मा की आन्तरिक अवस्था सम्यग्दृष्टि होते हुए भी बाहर से वह 'मिथ्यादृष्टि' की तरह हिसाबि कर्म करता रहता है । फिर भी मिथ्यात्व तथा सम्यक्त्व में जो भेद है वह यहाँ भी रहता ही है ।

मिथ्यादृष्टि में केवल स्वार्थ और भौतिक सुखों की प्राप्ति पर ही दृष्टि होती है, और इस तरह किये जाने वाले दुष्कृत्यों के प्रति ऐसे मनुष्य की सद्भावना होती है । मिथ्यादृष्टि आत्मा अपने अपकृत्यों का पश्चात्ताप करने के बदले प्रगसा करता है, अनुमोदन करता है, और इस प्रकार से प्राप्त की हुई सिद्धियों पर गर्व करता है ।

सम्यग्दृष्टि आत्मा आसक्तिवश, लाचार होकर दुष्कृत्य तो करता है, परन्तु उसे इसका दुःख सालता ही है । वह पश्चात्ताप करता रहता है और उसमें से छूटने में प्रयत्नशील रहता है । मिथ्यादृष्टि को पुण्यपाप का अन्तर समझ में नहीं आता, जब कि सम्यग्दृष्टि आत्मा यह अन्तर समझता है, और न करने योग्य कर्म करते हुए भी वह उनसे 'प्रतिक्रमण' करने में—पीछे लौटने में—प्रयत्नशील एवं जाग्रत रहता है । एक ही प्रकार के कर्म करते हुए भी मिथ्यादृष्टि तथा सम्यग्दृष्टि में यह बड़ा महत्त्वपूर्ण अन्तर है ।

सम्यग्दृष्टि आत्मा में सात्त्विकता प्रकट हुई होती है, जब कि मिथ्यादृष्टि आत्मा कभी कभी सत्कार्य करता हो तो भी

उसकी स्थिति तामसिक होती है। सम्यग्दृष्टि आत्मा को अविरति में से छूट कर विरति में प्रयत्नशील होने की बड़ी प्रबल, ज्वलन्त अभिलाषा होती है। पाप कर्म में से विरत (मुक्त) होना ही 'विरति' है और पापाचरण से विरत न होना 'अविरति' है। ये दोनों पारिभाषिक शब्द हैं।

इस गुणस्थानक में सम्यग्दृष्टि के बावजूद 'अविरति' (अशुभ आचरणों की प्रवृत्ति भी) रहती है, अतः इसे 'अविरत' सम्यग्दृष्टि नाम दिया गया है। वह रतार आत्मविकास की मूल आधारभूमि है, इसलिए यदि हम इसे 'विकास-सदन' नाम दें तो उचित ही होगा।

उम स्थानक में मे आगे बढ़ने का उपाय 'अणुव्रतपालन' है। यहाँ श्री नवकार मन्त्र की निष्ठा तथा रतार अत्यन्त उपयोगी सिद्ध होता है। यह चतुर्थ गुणस्थानक प्राथमिक भूमिका वाले सभी आत्माओं का क्रमिक लक्ष्य-स्थान (Conected place) है, और यह आत्मा के विकासक्रम की निश्चित ही एक आगा-स्पद भूमि है।

(५) देशविरति गुणस्थानक —

जैन तत्त्ववेत्ताओं ने आत्मविकास के अमूल्य साधनस्वरूप दो प्रकार के मार्ग बतलाये हैं—एक देशविरति और दूसरा सर्वविरति। जिसदेह देशविरति में से सर्वविरति मार्ग पर आना ही पड़ता है। इनमें से 'देशविरति' मार्ग ससार में रहे हुए गृहस्थों के अनुसरण करने के लिये है और दूसरा सर्व-विरति मार्ग वैराग्य प्राप्त कर साधु बनने वाले त्यागी वर्ग के अनुसरण के लिये है। ससार में रहने वालों की सीमाओं को लक्ष्य में रखकर 'देशविरति' मार्ग में त्यागमार्गियों की अपेक्षा

कुछ विघेप छूट दी गई है जिससे ससारी आत्मा उगका निर्विघ्नता-पूर्वक पालन कर सके। इसमें 'त्रस' जीवों की हिंसा का त्याग आदि पाँच स्थूल व्रत (अणुव्रत), तीन गुणव्रत तथा चार शिक्षाव्रत—यों कुल बारह व्रतों की प्रक्रिया है। इस मार्ग का अनुसरण करने वाले ससारी जन पापयोग से सर्वथा विमुक्त नहीं हो सकते, परन्तु अगत पापविमुक्ता और पुण्यसम्पुग्ना उन्हें अवश्य प्राप्त होती है। 'देशविरति' तथा 'सर्वविरति' विषयक पूर्ण जानकारी के लिये श्री तीर्थकर परमात्मा के द्वारा प्रतिपादित श्रावकधर्म और साधु-धर्म का अध्ययन करना चाहिए।

पञ्चम गुणस्थानक पर पहुँचा हुआ आत्मा वीतरागता से बहुत दूर होते हुए भी अगत वीतरागता का मानसिक अनुभव कर सकता है, और इस दृष्टि से यह आत्मा के विकासक्रम की एक सुभग अवस्था है। देशविरति धर्म का पालन करते करते आत्मा सर्वविरति के प्रति रुचिभान्-इच्छुक बनता है और एक विशिष्ट प्रकार की उत्थान-वाछा का अधिकारी बनता है।

इस गुणस्थानक को 'उत्थान-सदन' कहना उचित ही होगा। इस पञ्चम गुणस्थानक से आगे बढ़ने का मार्ग 'सर्वविरति' धर्म की आराधना है।

(६) प्रमत्त गुणस्थानक —

साधक आत्मा देशविरति धर्म की आराधना करते करते जब 'सर्वविरति'—महाव्रत धारी साधुत्व—के स्थान पर आ पहुँचता है तब वह इस छठे गुणस्थानक पर आ गया होता है। वहाँ उसको सूक्ष्म हिंसा-असत्य आदि की भी त्रिविध

त्रिविध त्याग की आजीवन भीष्म प्रतिज्ञा होती है। परन्तु इस गुणस्थानक पर पहुँचने के बाद आत्मा को अल्प प्रमाद-दशा का विघ्न आ जाता है। वह कभी कभी आलसी तथा विकथा, विस्मृति आदि के बश हो जाता है, तब समभाव की सुदृढ़ आत्मजाग्रति में कुछ भग पड़ता है। सर्वविरति धर्म के प्राराधक की उत्कृष्ट अवस्था पाने पर भी अनुचित आतुरता या अगावधानी के कारण सावक में प्रमादवजता प्रकट होती है। यहाँ मन्दकपाय को 'प्रमाद' नहीं माना गया है, बल्कि जब जरा भी आत्मलक्ष्य चूक जाय तब उस अवस्था को 'प्रमाद' माना गया है।

साधुजीवन में भी 'प्रमाद' बश बनना अनादि कुसंस्कारों के कारण सहज संभाव्य है। अतः इस अवस्था को प्रमत्त-गुणस्थानक कहते हैं। फिर भी साधु स्वजाग्रति एवं गुरु-नियंत्रण के कारण अपने आचारों के प्रति चेतना अनुभव करता है, अतः वह इस प्रमत्त अवस्था में से मुक्त होने की पावता रखता है, और इस स्थिति में से आगे बढ़ता भी है। अप्रमत्त बनता है। परन्तु वह अवस्था बहुत नाजुक होने के कारण वहाँ से पुनः यहाँ प्रमत्त अवस्था में आ गिरता है। अप्रमत्त से भी आगे बढ़ने की संभावना होती है, परन्तु वह किसी विरले को ही संभाव्य होती है।

फिर भी प्रमत्त गुणस्थानक पर आत्मा दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य में मग्न रहने के कारण लगभग आत्माराम बना होता है, इसलिए इस गुण-स्थानक को 'आरामसदन' कहा जाय तो उचित ही होगा। इस आरामसदन में से ऊपर के सदन में जाने का साधन है विशेष जाग्रतिवान् बन कर प्रमाद का

निश्चयपूर्वक त्याग करना ।

विश्व की वर्तमान साधुसंस्थाओं में जैन साधुसंस्था को निस्संदेह सर्वोत्तम साधकमंडल माना जाता है । जो कठिन आचार एवं कठोर तपश्चर्याएँ जैन साधुओं के नित्य जीवन के समान हैं, उनकी बराबरी कर सके ऐसी अन्य कोई भी व्यवस्थित साधुसंस्था विश्व भर में नहीं है ।

(७) अप्रमत्त गुणस्थानक —

प्रमाद दशा का प्रयत्नपूर्वक त्याग करके प्रमादरहित कर्तव्यपरायणता में प्रवर्तमान बन कर आत्मा सातवे 'अप्रमत्त गुणस्थानक' की उपकारक श्रेणी प्राप्त करता है । यहाँ विशेष ध्यान रखने की बात यह है कि इस गुणस्थानक पर आने के बाद यहाँ स्थिर नहीं रहा जाता । या तो तेजी से ऊपर के गुणस्थानक की ओर प्रयाण होता है या बहुधा प्रमादवशता आजाने से साधक पुनः नीचे 'आरामसदन' में उतर जाता है । फिर से कर्तव्य-परायणता की रस्ती पकड़ कर अप्रमत्त दशा में पुनः लौट आता है । इस प्रकार प्रमाद तथा अप्रमाद के बीच की कशमकश में भोके खाता हुआ आत्मा जब अप्रमत्तता को हठ बना देता है, और अपूर्व वीर्योल्लास प्रकट करता है तब उसके लिए वहाँ से आगे बढ़ने का मार्ग खुलता है ।

इस गुणस्थानक में साधक को अप्रमत्तता सहित समय-योग में अत्यंत जागरूक रहने का परिश्रम करना पड़ता है । अतः इसे यदि हम 'योगमदन' नाम दे तो उचित ही होगा ।

(८) अपूर्वकरण गुणस्थानक —

जब साधक अप्रमत्त रह कर उत्कृष्ट चारित्र्य पालते पालते

चारित्र्य-मोहनीय कर्म का क्षय या उपशम करने का अपूर्व अध्यवसाय प्राप्त करता है, तब अब तक अप्राप्त-ऐसी एक अपूर्व भूमिका उसे प्राप्त होती है। यह आत्मिक उत्थान-काल का विविष्ट भावोत्कर्ष है। यहाँ उसे कर्मों की स्थिति-रस का अपूर्व घात, अपूर्व सक्रमण, अपूर्व स्थितिबोध, और कर्म के उपशम या क्षय के लिये उसकी अपूर्व रचना (गुणश्रेणी) ये पाँच अपूर्व करने होते हैं, इसलिए इसे जैनागमों में अपूर्व-करण गुणस्थानक कहा गया है।

यदि हम इस गुणस्थानक को 'अपूर्वसदन' कहे तो ठीक ही होगा।

(६) अनिवृत्तिकरण गुणस्थानक —

चारित्र्यमोहनीय कर्म का क्षय या उपशम करते करते साधक को जो अपूर्व अनुभव प्राप्त होता है वह उसे नौवे गुण-स्थानक में ला देता है। यहाँ सर्व समान श्रेणी के आत्माओं के प्रति नमानताभाव पूर्ण कलाओं से खिलता है, और साधक को अपूर्वकरण के विशिष्ट फल का निर्मल अनुभव कराता है।

इस गुणस्थानक को 'अनुभवसदन' कहना भी उचित होगा। वीतरागता की भाँकी इस गुणस्थानक से होने लगती है।

(१०) सूक्ष्मसपराय गुणस्थानक —

मोहनीय कर्म का उपशम या क्षय होते होते अन्त में केवल लोभ (राग) का सूक्ष्म अश वाकी रह जाता है। इस स्थिति को सूक्ष्मसपराय गुणस्थानक कहते हैं। साधक इस गुणस्थानक में वीतरागता के बहुत निकट आ जाता है, और प्रयत्नशील जाग्रत दशा की पुष्टि करता हुआ परमात्मपद

प्राप्त करने के विलकुल करीब आ खड़ा होता है । यह वीतराग अवस्था की अपेक्षित 'मित्र अवस्था' है, अतः इसे हम 'मित्र-सदन' भी कह सकते हैं ।

(११) उपशान्तमोह गुणस्थानक —

यह एक विनिष्ट प्रकार का गुणस्थानक है । सातवे से दसवे गुणस्थानक तक साधक में सूक्ष्म राग द्वेषादि रहते हैं । आठवे में अपूर्वकरण करके नौवे और दसवे में साधक 'उपशम' या 'क्षय' की प्रवृत्ति करता है । इनमें से यदि उपशम की क्रिया प्रारम्भ की हो तो दसवे गुणस्थानक पर वह पूर्ण हो जाने पर आत्मा इस गुणस्थानक पर आता है । यहाँ पर मोह सर्वथा उपशात होने से इसे 'उपशातमोह' कहते हैं ।

हमें 'उपशम' और 'क्षय' का अर्थ अच्छी तरह समझ लेना चाहिए । 'उपशम' अर्थात् बाह्य उपचारों से रोग को शांत करना, और 'क्षय' अर्थात् रोग को जड़ से निकाल देना । जब डॉक्टर किसी रोग को कुछ समय के लिये दूर करने के लिए (Temporary relief देने के लिए) जो दवाई देता है उससे वह पीड़ा उस समय के लिए तो दूर हो जाती है । यह रोग का उपशम कहलाता है । परन्तु उस रोग के फिर लौट आने की (उथला देने की) संभावना दूर करनी हो तो अस्थायी उपचार से ऐसा नहीं किया जा सकता ।

अग्नि को शांत करने के लिए हम दो प्रकार के उपाय करते हैं । एक तो उस पर राख ढँक देते हैं । राख ढँक देने से अग्नि को प्रज्वलित होने के लिए वायु रूपी साधन नहीं मिलता, जिससे अग्नि धीरे धीरे शांत हो जाती है, बुझ जाती है । परन्तु हवा का एकाध झोका आने से या अन्य किसी

कारण से यदि राख उड़ जाय तो उसका ज्वलन पुनः शुरु हो जाता है। अग्नि को उग प्रकार ज्ञान्त करने के मार्ग को उपशम कहते हैं। इस उपशम में जिन प्रकार अग्नि के पुनर्जीवित होने की संभावना रही हुई है उगी तरह कर्मों के उपशम में-जन्म कर्म होते हैं तो-उनके फिर न भभक उठने की संभावना गुप्त रूप में होती ही है।

इसके विपरीत यदि पानी से याग बुझा दी जाय तो उसका फिर से उद्दीपन नहीं होता। इस प्रकार जो परिणाम लाया गया, वह 'उपशम' से नहीं बल्कि 'क्षय' से लाया जा सका। उसी तरह जिन कर्मों का क्षय किया जाता है, वे पुनः उदय में नहीं आते।

तात्पर्य यह है कि यदि साधक ऐसा अपूर्वकरण करके उत्तरोत्तर सबधित कर्मों का क्षय करता हुआ आगे बढ़ा हो तब तो उसके लिए कोई खास चिन्ता करने का कारण नहीं रहता। परन्तु यदि वह कर्मों का उपशम करता हुआ आगे बढ़ा हो तो ढँकी हुई अग्नि के समान कर्मों की लीला के कारण वहाँ से वापस फिसल पड़ने की निर्धारित स्थिति इस गुणस्थानक में रही हुई है।

इस ग्यारहवें गुणस्थानक में इस प्रकार का फिसलना निश्चित होने के कारण इसे हम 'फिसलन-सदन' कह सकते हैं। सामान्यतया साधक लोग, इस गुणस्थानक में प्रवेश ही न हो--इस हेतु से, पहले से ही कर्म-क्षय करते हुए आना और इस गुणस्थानक को फाँद जाना अधिक पसन्द करते हैं।

(१२) क्षीणमोह गुणस्थानक —

जिन्होंने कषाय स्वरूप चारित्र्य मोहनीय कर्म का क्षय

करने का पुरुषार्थ आरम्भ किया हो, ऐसे साधको के मोह का पूर्णतः क्षीण होना—खत्म हो जाना—‘क्षीणमोह गुणस्थानक’ कहलाता है। इस गुणस्थानक में चित्तयोग की पराकाष्ठा स्वरूप शुक्ल ध्यान-समाधि को प्राप्त करके अन्त में ज्ञान-दर्शनावरण तथा समग्र अन्तरायचक्र का दलन करके साधक केवलज्ञान प्राप्त करता है। ग्यारहवाँ और बारहवाँ गुणस्थानक लगभग एक से हैं, फिर भी उनमें यह अन्तर है कि ग्यारहवें में वीतरागता—समभाव—का स्थायित्व नहीं है, जब कि इस गुणस्थानक में आने के बाद वह पूर्णतया स्थायी है।

अतः यदि हम इस गुणस्थानक को ‘वीतराग-सदन’ नाम दे तो उचित ही होगा।

(१३) सयोगकेवली गुणस्थानक —

बारहवें गुणस्थानक को पार कर तेरहवें गुणस्थानक में प्रवेग करने पर केवलज्ञान प्राप्त होता है, परन्तु यहाँ ‘सयोग’ अवस्था होती है, इसलिए इसे ‘सयोगकेवली गुणस्थानक’ कहते हैं।

यहाँ ‘सयोग’ शब्द का जो प्रयोग हुआ है, उसका कारण यह है कि इस सयोगकेवली गुणस्थानक में केवलज्ञानी आत्मा को अधाती कर्म भोगने के जब तक बाकी रहते हैं तब तक ‘योग’ अर्थात् शरीरादि के व्यापार बाकी रहते हैं। आना, जाना, बोलना आदि शारीरिक व्यापार केवली भगवत् को बाकी रहते हैं इसलिए इस गुणस्थानक को ‘सयोगकेवली’ नाम दिया गया है।

यहाँ केवलज्ञान रूपी सूर्य के प्रकाश में समस्त लोकालोक के तीनों कालों के सर्व पदार्थ प्रत्यक्ष होते हैं। अतः तेरहवें

गुणस्थानक को 'ज्ञानसदन' कहना उचित ही होगा ।

(१४) अयोगीकेवली गुणस्थानक —

जब सयोगकेवली वीतराग परमात्मा ससारकाल पूर्ण होने पर तेरहवें गुणस्थानक के अन्त में अपने शरीरादि के व्यापारों को समेट लेते हैं, तब वे अयोगी केवली बनते हैं । यहाँ पर तुरन्त ही सर्व कर्म नष्ट हो जाने से और शरीर छूट जाने से तुरन्त ही यह परम आत्मा अपनी आखिरी मजिल पूर्ण करके मुक्त बन कर ऊपर लोक के अन्त भाग पर पहुँच जाते हैं । मिथ्यात्व दशा के प्रथम गुणस्थानक से प्रारम्भ कर आत्मा का जो विकासक्रम चलता है वह चौदहवें गुणस्थानक में पूर्णता प्राप्त करके चरम विराम पाता है, सिद्ध अवस्था के अन्तिम स्टेशन पर पहुँचा देता है ।

इस अन्तिम एवं सर्वोच्च गुणस्थानक को यदि हम 'सिद्ध-सदन' नाम दे तो अनुचित न होगा ।

इस सिद्धत्व को प्राप्त करने के आत्मा के पुरुषार्थ का जवरदस्त वेगवान् समारोह—एक दिव्य नाटक—सातवें गुणस्थानक से शुरू होता है । समग्र कर्मचक्र में प्रधान सेनानी के समान मोहनीय कर्म के विरुद्ध वहाँ विराट युद्ध छिड़ जाता है । इस अभूतपूर्व संग्राम में अकेला जूझता हुआ साधक एक महावीर नायक (A great Hero) का जो अद्भुत पार्ट अदा करता है उसका विवरण हमें आश्चर्य-चकित करने वाला, हमारे पुरुषार्थ को वेग देने वाला तथा इस दिव्य नाटक के नायक (Hero) का स्थान लेने की पवित्र प्रेरणा देने वाला है ।

हमें ऐसा अपूर्व अवसर कब मिलेगा ?



जीवन-भ्रष्ट

शीर्षक देख कर भडकियेगा नहीं। जीवन एक भ्रष्ट है और भ्रष्ट नहीं है। हमें यदि जीवन को भ्रष्ट के समान बना देना हो तो वह एक भ्रष्ट है, यदि उसे भ्रष्ट के समान न बनाना हो तो वह भ्रष्ट नहीं है।

जीवन के विषय में, जीवन के ध्येय के विषय में, जीवन जीने के मार्ग के विषय में भाँति भाँति के मत प्रचलित हैं।

यदि आप किसी साधु सन्यासी में मिलें तो वह कहेगा—“जीवन एक बड़ा भ्रष्ट है, ससार में कुछ सार नहीं है। छोड़ दो भैया, इस ससार को छोड़ दो, सन्यासी बन जाओ, साधु बन के आत्मा का कल्याण करो।”

यदि आप किसी लोकनेता Public leader से मिलें तो वह कहेगा—“ऐसी प्रवृत्ति में लग जाओ जिससे समाज और देश का कल्याण हो। त्याग करो, बलिदान दो, मान-वता की, दीन दुखी की, दरिद्रनारायण की सेवा करो।”

यदि आप दोनों मतों को लेकर अपने पिताजी से मिलें तो वे कहेंगे, “छोड़ो यह सब भ्रष्ट। चार पैसे कमाने में मन लगाओ, ये सब तो अमीरों या फकीरों के काम हैं। हमें तो सब से पहले अपना घर सम्हालना है। देखो भाई, इन सब भ्रष्टों में न पड़ना।”

फिर यदि आप विवाहित हैं और अपनी पत्नी से पूछते हैं तो वह क्या कहेगी? वह कुछ इस तरह की बात कहेगी—“उस गुणवन्ती बहन के पति के पास क्या था? पहले तो

उनके पति विल्कुल खुक्क थे । आज उनका अपना वगला है, मोटर कार है, नोकर चाकर है, सोने के जेवर तो सब के पास होते हैं, उनके पास तो हीरे और मोती के कैसे सुन्दर जेवर हैं कि देख कर मुँह में और आँख में भी पानी आजाय । इस गुणवन्ती बहन के रोव की तो कोई हद नहीं है । कुछ ऐसा करो कि मैं उन्हें नीचा दिखा सकूँ ।”

यह बात आगे बढ़ाने से पहले विलायत के एक अमीर और एक मजदूर कुटुम्ब की बात मुझे याद आ रही है । बात बहुत ही रसमय एवं अर्थपूर्ण है, इसलिए उसे यहाँ प्रस्तुत करने की इच्छा होती है ।

दो सखियाँ साथ पढ़ती थीं । उनमें गाढ़ मित्रता थी । एक का नाम था ‘फ्रेनी’ और दूसरी का ‘ल्युसी’ । फ्रेनी ने एक अमीर से शादी की और ल्युसी ने एक मजदूर से ।

फ्रेनी के पास हीरे माणिक के जेवरों का ढेर था, जब कि ल्युसी इमिटेशन, नकली—सस्ते गहने लाकर पहनती ।

उक्त गुणवन्ती बहन की तरह फ्रेनी का रोव भी बेहद था । वह जहाँ तहाँ अपनी अमीरी की ढींग हाँकती थी । अपना वैभव बताकर अपनी सखियों को चकाचौंध करने का उसे बड़ा शौक था । इस हेतु से वह जब तब अपने आलीशान महल में दावते देती, सखियों को भोजन का निमन्त्रण भेजती, अपने यहाँ सब को एकत्रित करती, और सब के बीच अपने ऐश्वर्य का प्रदर्शन किया करती थी । जब उसकी अन्य सखियाँ यह सब देख कर अपनी लघुता अनुभव करती और उसके वैभव की तथा उसकी प्रशंसा करती तो फ्रेनी गर्व से फूली न समाती । उसे बड़ा गढ़ जीतने का आनन्द होता ।

एक बार उसने ऐसी ही एक दावत दी । इस बार उसने बड़ा भारी समारोह तथा ठाट बाट किया । उसने अपनी 'श्रमिक पत्नी—सखी' ल्युसी को भी बुलाया ।

फ्रेनी हीरे माणिक और नीलम के चमकते गहने पहन कर सबके बीच बैठी । फिर उसने सब को सुनाते हुए ल्युसी से पूछा—

“माई डियर ल्युसी, ये सब जेवर तुमने देखे ? मेरे ये हीरे जब धुंधले पड़ जाते हैं या मैले हो जाते हैं तो उन्हें साफ करने के लिए मैं पेरिस से केमिकल मँगाती हूँ । माणिक साफ करने के लिए स्पेशल सोल्युशन वेनिस से आता है । नीलम की सफाई के लिए 'डिलक्स लिक्विड' ठेठ न्यूयार्क (अमेरिका) से मँगाती हूँ । हा-तो वहन, तुम अपने गहनों की सफाई कैसे करती हो ?”

वहाँ बैठे हुए सब लोग समझ गये कि सब के बीच नकली गहने पहन कर ठाट से बैठी हुई ल्युसी को शर्मिन्दा करने के लिए ही फ्रेनी ने यह प्रश्न पूछा था । परन्तु ल्युसी बड़ी चतुर थी । उसके चेहरे पर शर्मिन्दगी विल्कुल नहीं आई । उसने हँसते हँसते बड़े मजे में ऐसा जवाब दिया कि सुन कर फ्रेनी की जवान बन्द हो गई । वह जवाब इस प्रकार है—

“ओ माई डियर फ्रेनी, मैं तो ऐसे धोने बाने के भूझट में पड़ती ही नहीं । मले होने पर फेक ही देती हूँ । I just throw them out”

यह एक विनोदपूर्ण व्यंग है । पहली निगाह में हमें इसमें ल्युसी की बुद्धिमत्ता तथा हाजिर जवाबी के दर्शन होते हैं । परन्तु इसमें इतना ही नहीं है । हम जीवनविषयक जो चर्चा

यहाँ कर रहे है उसका एक सुन्दर जवाब भी डममे है ।

फ्रेनी एक करोड़पति की अर्धाङ्गिनी है । उसके पास धन-दौलत की कोई कमी नहीं है । फिर भी उसे इतने से ही सन्तोष नहीं है । ऐसी दावती मे, दूसरो को चकाचौध करने मे तथा नीचा दिखाने मे वह अपना सन्तोष ढूँढती है ।

ल्युसी के पास धन-दौलत नहीं है । उसका पति एक मामूली मजूर है । परन्तु उसे इस बात का दुःख नहीं है । नकली गहने पहन कर भी वह आनन्द प्राप्त कर लेती है । वह धनवान फ्रेनी से भी अधिक ज्ञान और रोव रख सकती है । इन सबके पीछे कौनसा तत्त्व काम करता है ?

विचार करने पर प्रतीत हागा कि ल्युसी के ऐसे मस्त व्यवहार के मूल मे 'सन्तोष' है । वह अपने पास जो वस्तु नहीं है उसके खेद या तृष्णा मे दुःखो होने के बदले, अपने पास जो कुछ है उसका अच्छे से अच्छा उपयोग करके मस्त और सन्तुष्ट रह सकती है । यह सन्तोष सुखी जीवन जीने का एक महत्त्वपूर्ण साधन है ।

मनुष्य को स्थिति और संयोग तो कर्मों के कारण मिलते हैं । कैसे भी संयोग हो, आनदित रहना या उदास रहना, मस्त बने रहना या अपना रोना रोते रहना, आलसी बन कर बैठे रहना या उत्साहपूर्वक काम करना, प्रायः मनुष्य के मन की स्थिति पर निर्भर है । मन की स्थिति को मस्त बनाने के लिये 'म्यादवाद' की पर्याप्त जानकारी जैसा उपयोगी अन्य कोई उपाय नहीं है ।

समर को असर मानना, तथा साथ ही साथ अपने चारो ओर जो सार है उसे ग्रहण करते रह कर मस्त जीवन जीना

इसके समान उत्कृष्ट मार्ग ससारो आत्माओं के लिये अन्य कोई नहीं है। 'स्यादवाद' हमें इस ससार में रहे हुए असार और सार का ग्रथार्थ दर्शन कराता है।

दुःख से त्रस्त हुए कई ससारो महानुभाव भी ऐसा कहते हुये पाये जाते हैं कि 'समार असार है।' कई एकान्तवादी सज्जनो को ऐसा कहते सुना है कि 'इस ससार में कोई सुख नहीं रहा, मन्यस्त अगीकार करने के सिवा अब अन्य कोई मार्ग हमारे लिये नहीं है।

ऐसी बात मुनकर पूज्य श्रीहरिभद्र सूरेश्वरजी महाराज रचित कुछ ग्लोक याद आए बिना नहीं रहते।

श्रीहरिभद्रसूरेश्वरजी महाराज फरमाते हैं —

‘वैराग्य तीन प्रकार के होते हैं —

(१) आर्तध्यान गर्भित (दुःखगर्भित)

(२) मोहगर्भित

(३) ज्ञानगर्भित

दुःख, उद्वेग और रोष जिनके मूल में हो उसे आर्तध्यान कहते हैं। इष्टवियोग तथा अनिष्ट-संयोग आदि निमित्त अमह्य लगने के कारण उनसे छूटने के लिए जो वैराग्य होता है वह आर्तध्यानगर्भित वैराग्य माना जाता है। उसमें अपनी गति के अनुसार भी हेय (त्यागने योग्य) पदार्थ का त्याग तथा उपदेय (ग्रहण करने योग्य) पदार्थ का ग्रहण नहीं होता। इस प्रकार का वैराग्य 'आर्तध्यान' की प्रधानता के कारण उद्वेग करने वाला, विषाद से पूर्ण तथा आत्मघातकता आदि का कारण होता है। उसे मात्र लोकदृष्टि से ही वैराग्य कहा जाता है।

‘मोहगर्भित’ वैराग्य में जो ‘मोह’ शब्द है वह सामारिक मोह के अर्थ में नहीं बल्कि ऐकात्मिक मूढ़ दृष्टि के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। ऐसे एकात्मवादी तत्त्वज्ञान में सम्पन्न सत्य वैराग्य भी भ्रातिजनक होने के कारण उसे छोड़ कर ज्ञानगर्भित वैराग्य ही स्वीकार करना चाहिये, ऐसा जैनशास्त्रकारों ने माना है। ज्ञानगर्भ वैराग्य अर्थात् जिसमें अनेकात्मवादी तत्त्वों का अनुसरण करने वाला निर्मल ज्ञान हो ऐसा वैराग्य।

मोहगर्भित वैराग्य किने कहते हैं और ज्ञानगर्भित वैराग्य क्या है ? ये दोनों बातें श्री हरिभद्र मुरीश्वरजी महागज ने नमस्कार्ड है। उन्होंने फरमाया है कि,

“आत्मा एक (ही) है, आत्मा नित्य (ही) है, आत्मा अव्यय (ही) है, आत्मा अणु-अयी (ही) है या आत्मा अमत् (ही) है—इस प्रकार के एकान्तनिर्णय से समार की निर्गुणता को बार बार जानने के बावजूद, और उसके त्याग के लिये उपयुक्त तथा सदाचार का भावपूर्वक नेवन करने पर भी ऐसे लोगों का वैराग्य ज्ञानगर्भित नहीं, अपितु मोहगर्भित ही है।

उन्हीं का वैराग्य सद्ज्ञानगर्भित होता है, जो स्याद्वाद की समझ का अवलक्षण कर आत्मा को समष्टि चैतन्य रूप में एक परन्तु व्यष्टि चैतन्य रूप में अनेक, द्रव्य रूप में नित्य परन्तु पर्याय रूप में क्षणिक, निश्चयनय में आवृद्ध पर व्यवहार नय में वृद्ध, पर न्वत्प में अमत् परन्तु स्वरूप में सत् इस प्रकार दोनों जाने यथास्थित मानते हैं, तथा समार-दशा में बाह्य पौद्गलिक कर्मों के सम्बन्ध में, इच्छा द्वेषादि कर्मायों के अधीन-पराधीन बन कर भयकर भवसंसार में भटकते हुए अपने आत्मा को उनमें से मुक्त करने के लिये जो विधिपूर्वक

ससार का त्याग करते हैं। उनका वैराग्य ही ज्ञानगर्भित तथा सिद्धि का अनन्य साधन बनना है।

अब साधु, बाबा, सत, महत, ओभा, स्वामी आदि आज कल के वैरागी वर्ग की ओर दृष्टि फिराइए। इनमें से ऐसे कितने होंगे जिन्होंने ज्ञानगर्भित वैराग्य से प्रेरित होकर ससार का त्याग किया हो ?

यहाँ आलोचना करने का हमारा आशय नहीं है। इसमें सदेह नहीं कि त्यागमार्ग उत्तम है। किसी भी त्यागी वैरागी को देख कर मस्तक अपने आप झुक जाता है। सर्व विरति मार्ग का पालन करने वाले जैन साधुओं तथा आत्मा की समस्त विश्व के साथ 'आत्मसमर्पिता' के हेतु अपूर्व ध्यान धरने वाले वेदान्ती सन्यासियों के समागम से जानी हुई और देखी हुई उनकी त्यागभावना एवं आत्माभिलाषा के सामने सदा मस्तक झुकता ही रहा है। जैन साधु जो कठिन आचार पालते हैं उसे देखकर दुनिया भर के समझदार लोगो ने आश्चर्य व्यक्त किया है। जैन साधुओं के आचार, उनको दिन चर्या, और उन्हें जिन मर्यादाओं का पालन करना पड़ता है, उनका अध्ययन करने वाले किसी भी सज्जन को अवश्य इस बात को प्रतीति हो जाएगी कि "यह ससार की सर्वोच्च साधु-संस्था है।"

यहाँ यह बात कहने का उद्देश्य इतना ही है कि केवल ससार में कुछ कठिनाइयों की परंपरा देख कर उनका सामना करने की शक्ति के कारण ही वस्त्र बदल लेने मात्र से कोई ग्रंथ नहीं निकलता। साधुत्व का मार्ग तो अति कठिन है। ससार की कठिनाइयाँ देख कर उनसे घबराने वाला व्यक्ति साधु बन कर कितनी प्रगति कर सकेगा, यह सोचने की बात

है। विशेषतः संन्यस्त मार्ग ग्रहण करने के इच्छुक संसारियों मित्रों को तो इस मार्ग पर कदम रखने के पहले आत्मवृत्तियों का पूरा पूरा विग्लेषण कर लेना चाहिए, और खुद को जो वैराग्य उत्पन्न हुआ है उसके कारणों का पूर्ण पृथक्करण करना चाहिए।

इस जीवन को भ्रष्ट मानने वालों की मान्यता में अधिकतर तो संसार के भ्रष्ट भरे भ्रष्टावात नहीं, बल्कि सुखीवर्तों का मुकाबला करने की अशक्ति, दुर्बलता आदि ही कारणभूत हैं। अपने कर्तव्य का पालन करने की अशक्ति, नित्यकर्म की उपासना के मार्ग में अवरोध करने वाली विडवनाएँ और इन सब के प्रति मानसिक क्रोध हमें दूसरी दिशा के विचारों की ओर ले जाते हैं। इस प्रकार की विचारधारा में पलायनवृत्ति *escape tendency* — होती है और यदि ऐसा ही है तो यह कोई सद्गुण नहीं है, यह आत्मा की दुर्बलता है। जब कि एक मात्र मानव भव में ही सुलभ, सर्वथा निष्पाप जीवन जीने की इच्छा से ही यदि त्यागमार्ग की ओर अग्रसर हुआ जाय तो वह सच्ची जानदशा है।

कई लोग जीवन में प्राप्त करने की भौतिक सिद्धियों के विषय में बड़े बड़े स्वप्न रखते हैं। वे इन स्वप्नों को सिद्ध नहीं कर सकते। जो चाहिये सो नहीं मिलता, जो मिलता है सो पसन्द नहीं आता। ऐसे लोगों को यदि जीवन भ्रष्ट प्रतीत हो तो इसमें आश्चर्य ही क्या ?

जीवन में सिद्धि प्राप्त करने के लिये सब से अधिक महत्त्व अपनी स्थिति, संयोग और शक्तिमर्यादा निश्चित करने का है। यह सब समझ लेने के बाद हमें यह निश्चित कर लेना

चाहिए कि विद्यमान साधन-सामग्री तथा शक्ति की सीमित उपलब्धता का आधार हमें कहाँ तक पहुँचा सकेंगे। हमारे स्वप्नों की रचना इन सीमाओं के भीतर होनी चाहिए।

अहमदावाद से बम्बई जाने का टिकट पाँच रुपये के एक नोट में नहीं मिलता। उसी तरह हमारे सजाये हुए स्वप्न भी आवश्यक सामग्री एवं योग्यता के अभाव में सिद्ध नहीं होते। जब हम स्वप्नों की रचना करते हैं तब उनकी सिद्धि की कल्पना से हमें जो आनन्द होता है, वह भ्रान्ति सावित होने पर-अभीष्ट ध्येय की प्राप्ति न होने पर हमारा प्रारम्भ का आनन्द असीम दुःख में परिणत हो जाता है। हमारे अवास्तविक स्वप्न ही हमारे असीम दुःख के कारण बन जाते हैं।

अतएव, जीवन का ध्येय निश्चित करते समय सर्व-प्रथम हमें अपनी योग्यता और अपने साधनों की सीमाओं का निश्चय कर लेना चाहिए। यदि हमारी अभिलाषा और हमारी क्षमता में मेल न बैठता हो तो उससे निराग होने की आवश्यकता नहीं है। ऐसी परिस्थिति में हम 'दो बातें' अवग्य कर सकते हैं।

एक तो यह कि हम अपने ध्येय को अपनी क्षमतानुसार सीमित रखें, दूसरे अपनी योग्यता बढ़ाने में प्रयत्नशील हों। ज्यों ज्यों हमारी क्षमता में वृद्धि हो त्यों त्यों हम अपने ध्येय का भी विस्तार करते जायें। इस पद्धति का अवलम्बन कर यदि हम अपने जीवन का ध्येय तथा उस ध्येय तक पहुँचने का मार्ग निर्धारित करें तो जीवन एक भ्रष्ट के समान नहीं बल्कि परम-आनन्द प्रमोदकारी नन्दनवन के समान बन जाएगा। हमारे जीवन को इस प्रकार की रचना में 'स्याद्वाद'

हमें बहुत सहायता दे सकता है। इस शब्द का आत्मा जो 'स्यात्' है, वह हमारे जीवन के, हमारी शक्ति के एवं हमारी योग्यता-अयोग्यता की सीमा के सभी पहलुओं का भान कराता है, और हमें क्रमशः आगे बढ़ने का मार्ग दिखाता है। यह शक्ति 'स्याद्वाद' में ही है।

जीवन में जब दुःख आ पड़े तब उसमें घबरा कर रोने नहीं लगना चाहिए। सर्व प्रथम तो हमें इस बात की जाँच करनी चाहिए कि जीवन में इस दुःख के सामने हमारे पास अन्य सुख कितने पड़े हैं। इससे हमें आये हुए दुःख में एक प्रबल आश्वासन अवश्य मिलेगा। उसके बाद हमें अपनी विवेक बुद्धि को यह जानने के लिए उपयोग में लेना चाहिए कि वह दुःख क्या है, उसका स्वरूप कैसा है, उसका कारण क्या है, और उसको दूर करने का उपाय क्या है? दुःख के सामने के सुखों का विचार हमारे मन को शान्त और सुव्यवस्थित करेगा और इस तरह शान्त बने हुए चित्त से अपनी विवेक बुद्धि से काम लेकर यदि हम विचार करने लगेंगे तो हमें स्पष्ट प्रतीत होगा कि आये हुए या माने हुए उस दुःख की छाया दूर की जा सकती है। दुःख के पीछे सुख रहा ही हुआ है। इस प्रकार विचार करने से हम दुःख के कारणों को अवश्य जान सकेंगे। जानने के बाद उन्हें दूर करने का पुरुषार्थ हम उत्साहपूर्वक कर सकेंगे। 'स्याद्वाद' के द्वारा हमें यह सब समझने और विचार करने का मार्ग अवश्य प्राप्त होगा।

इसी प्रकार जब जीवन में अतिशय सुख आ पड़े तब 'यह सुख क्या है, कहाँ से आया, कैसे आया, उसका कारण क्या है, इसकी कालावधि कितनी रहेगी, उसके बीच अन्य कोई

विडम्बनाएँ आ पड़ेगी या नहीं,—इन सब बातों का भी हमें विचार करना ही चाहिए। इस प्रकार विचार करने से उसके दो परिणाम निकलगे।

एक तो यह कि मिले हुए मुख से उन्मत्त होने के बदले हम उसका विवेक-पूर्वक उपभोग कर सकेंगे। दूसरा यह कि हम इस मुख के बाद आने वाले दुःख को या तो दूर हटा सकेंगे या उसे हँसते-हँसते भेलने के लिए अपने आपको कटिवद्ध कर सकेंगे। इसके अतिरिक्त हमारे भीतर अपने सुख में से दूसरे को हिस्सा देने की परम उपकारक वृत्ति भी उत्पन्न होगी। इस प्रकार से विचार करने की राह भी हमें 'स्याद्वाद' में से मिलेगी।

कई बार हम परिवार के लोगो, मित्रों तथा स्नेही जनो के वर्तव्य से रज का अनुभव करते हैं, उदास हो जाते हैं। उस समय यदि हम उनकी और अपनी धारणा के अन्तर की जाँच करें, उक्त स्थिति उत्पन्न होने के कारणों की खोज करें, और उन्हें दूर करने के उपाय सोचें तो हम मतभेद की इस मनोव्यथा से मुक्त हो सकते हैं। ऐसा विचार करने का मार्ग भी हमें 'स्याद्वाद', बतलाता है।

'स्याद्वाद' सिद्धान्त का स्थापित अर्थ यह है कि किसी भी वस्तु या विषय के एक से अधिक पहलू होते हैं। 'स्याद्वाद' की शिक्षा का मध्य बिन्दु यह है कि किसी भी बात पर विचार करते समय उस एक ही पहलू पर सोच कर रुक जाना नहीं चाहिए।

एक के बदले दो पहलुओं का विचार करने के विषय में एक बड़ा सुन्दर दृष्टान्त है। यह दृष्टान्त बड़े मनोरंजन के साथ-

साथ गंभीर ज्ञान देने वाला है —

द्वितीय विश्वयुद्ध के अरसे में सेना में भर्ती करने के काम के लिये एक कुशल अग्रज अधिकारी नियुक्त किया गया। Recruiting officer-भर्ती अधिकारी कहलाने वाले ये महाशय गाँव गाँव घूम कर वहाँ के युवक वर्ग को एकत्रित कर सेना में भर्ती होने के लिए भाषण देते थे। उन्होंने एक स्थान पर जो भाषण दिया उसका थोड़ा सा उपयोगी और मनोरंजक भाग नीचे दिया जाता है —

“नाम लिखा दो, फौज में भर्ती हो जाओ। किसी भी चिन्ता का कोई कारण नहीं है।

“तुम फौज में भर्ती हो जाओगे तो ‘दो बातें’ होगी। या तो तुम्हें यहाँ छावनी में रखा जायगा, या युद्ध के मोर्चे पर भेजा जायगा।

“यदि यहाँ की छावनी में रखा जाय तो कोई चिन्ता नहीं है—No worry. यदि युद्ध के मोर्चे पर जाना पड़े तो ‘दो बातें’ होंगी —

“या तो तुम्हें पीछे—Rear—रखा जायगा या आगे—Front—रखा जायगा। यदि पीछे रखा जाय तो फिकर नहीं—No worry—यदि आगे रखा जाय तो ‘दो बातें’ होंगी—

“या तो तुम शत्रु पर हमला करोगे या शत्रु तुम पर हमला करेगा। यदि तुम हमला करोगे तो कोई चिन्ता की बात नहीं है—No worry यदि शत्रु तुम पर आक्रमण करे तो ‘दो बातें’ होंगी—

“या तो तुम कैद किये जाओगे या घायल हो जाओगे।

यदि कैद हुए तो 'नो वरी' (चिन्ता नहीं) यदि घायल हुए तो 'दो बाते होगी ।

(यह दो बातों वाला विवरण बहुत लम्बा है, अतः उसे संक्षिप्त कर हम यहाँ अन्तिम भाग प्रस्तुत करते हैं ।)

" दो बातें होगी । या तो तुम जिन्दा रहोगे या मर जाओगे । जीवित रहे तो 'नो वरी ।' मर गये तो 'दो बातें' होगी ।

"या तो तुम स्वर्ग में जाओगे या नरक में । यदि स्वर्ग में गये तो 'नो वरी' ।

इस दृष्टान्त के आखिर में नरक में जाने का और वहाँ बहुत से मित्रों से मिलने का जो उल्लेख है उसमें वर्तमान जीवन पर बड़ा भारी व्यंग्य है । इसके द्वारा उक्त अंग्रेज अधिकारी यह कहना चाहते हैं कि हम में से अधिकांश लोग जिस प्रकार का जीवन जीते हैं उससे नरक के अधिकारी हैं । 'अधिकांश लोग नरक में जाते हैं' इस व्यंग्य को छोड़ भी दे तो भी 'दो तरह' से विचार करने का सुझाव तो सारे चुटकले में है ही । केवल दो नहीं, बल्कि जितने हो सके और जितने मिल सके उतने सभी पहलुओं से विचार करने की आदत डालने में लाभ ही है । 'स्याद्वाद' हमें इस प्रकार से विचार करना सिखाता है ।

इस प्रकार यदि हम स्याद्वाद पद्धति का विवेकपूर्वक उपयोग करेंगे तो हमें ज्ञात होगा कि जीवन में दीख पड़ने वाली विषमताओं तथा झूठों और उनके विपरीत हमें मिचने वाले सुखों तथा आनन्दों का केन्द्रस्थान हम स्वयं ही हैं । ये संवेदन हमारे भीतर से ही आते हैं, बाहर से नहीं । अपनी

इच्छा के अनुसार सवेदन पैदा करना हमारे हाथ की बात है । 'स्याद्वाद' का सिद्धान्त हमें यह भी समझाता है ।

'स्याद्वाद' सिद्धान्त का अनुसरण करके हम ज्यो ज्यो उसे पचाते जाएँ त्यों त्यों सुख और दुःख—दोनों प्रकार के परस्पर विरोधी सवेदनो पर हमारा काबू हो जायगा । समता, समभाव तथा सहिष्णुता अपने आप हमारे भीतर प्रकट होते जायेंगे। हम क्षणिक सुख दुःख की जकड़ से धीरे धीरे मुक्त हो कर अनन्त आनन्द के भोक्ता बन सकेंगे । इस आनन्द में भी हमें स्व एवं पर का कल्याण करने की उदात्त भावना ही देखने को मिलेगी । 'स्याद्वाद' के बिना ऐसा परम कल्याणकारी परिस्थिति का सृजन कभी नहीं हो सकता ।

स्याद्वाद हमें अन्याय या अनीति को सहन करने या चला लेने की शिक्षा नहीं देता । जहाँ जरूरत हो वहाँ लड़ लेने को भी वह मना नहीं करता । परन्तु ऐसी परिस्थिति में जिसे हम अन्याय एवं अनीति मानते हैं वह सचमुच अन्याय या अनीति है या हमें अपने स्वार्थ एवं मोह के कारण ऐसा यथार्थ दिखाई देता है—इस बात की स्पष्ट प्रतीति हमें स्याद्वाद कराएगा । फिर जब लड़ लेने की न्याययुक्त आवश्यकता होगी तब स्याद्वाद ही हमें लड़ने की न्याय-संगत बुद्धियुक्त एवं समभावपूर्ण पद्धति बताएगा । इस मार्ग पर हमारी सफलता एवं विजय निश्चित है ।

इस ससार में सद्गुणों का जो समूह है उस सारे को हम कर्म की विचित्रता तथा उसके कारण आत्मा से चिपकी हुई अशुद्धता के कारण धारण नहीं कर सकते । सद्बिचारों का सान्निध्य एवं ज्ञान होते हुए भी हम असद् विचार तथा

अयोग्य कार्य करते ही रहते हैं। हमारी इच्छा न होते हुए भी केवल परिस्थितिबश हमारे हाथो दुष्कर्म हो जाते हैं। समस्त ससार की यह स्थिति है।

इसी तरह कुछ सत्कार्य हमारी इच्छा के विरुद्ध भी हो जाते हैं। हम किसी प्रकार की यथार्थ जानकारी के बिना ही अच्छे कार्य भी करते हैं। प्रभु के दर्शन करके मन्दिर से बाहर निकलते समय रास्ते के दोनों ओर बैठे हुए भिखारियों को हम कभी कभी पाई-पैसा या लड्डू, चना भी बाँट देते हैं, तो कभी कभी रास्ते में मिलने वाले किसी भिखारी पर क्रोध भी करते हैं। जगह जगह ऐसा देखने को मिलता है।

हमारे सभी कार्यों की पृष्ठ-भूमि में कोई सुस्पष्ट विचार नहीं होता। हम रूढ़ि, परंपरा, स्वभाव, आदत एवं परिस्थिति के अधीन हो कर अधिकांश बर्ताव करते हैं। हम इस बात का विचार करने भी नहीं सकते कि हमारे हाथो जो हुआ है सो भला है या बुरा, खरा है या खोटा। अपने किसी कार्य के कारण बाद में चलकर कोई कठिनाई पैदा होने पर विचार करने के लिए हम भले सकते हो पर इस तरह रुकने का कारण हमारे हाथो हुए दुष्कृत्य का पञ्चात्ताप कदाचित् ही होता है, अधिकतर तो हम इस विषय का ही विचार करते हैं कि उपस्थित परिस्थिति में से कैसे मार्ग निकाला जाय ? उसमें से छुटकारा कैसे हो ? अजीब बात तो यह है कि इन विचारों के फलस्वरूप हम एक दुष्कृत्य के परिणाम से छूटने के लिए पुन दूसरे दुष्कृत्यो को अपनाने लगते हैं। हमें इस बात का खयाल नहीं होता कि अपने हाथ पैरो में पड़ी हुई वेडियाँ तोड़ने के लिए हम जो मार्ग ग्रहण करते हैं उससे

आखिर हाथ पैरो मे से निकली हुई वेडियाँ फिर हमारे ही गले मे पडने वाली हैं। यह सब भी इस ससार मे सामान्यतया देखने को मिलता है।

असली मजा तो तब आता है जब हम किसी विषम परिस्थिति मे फँस जाते हैं।

यदि कोई पूछे—“अरे चन्दु, यह तूने क्या किया ?”

तब चन्दु जवाब देगा, “नहीं, मैने नही किया। स्थिति ही ऐसी थी, सयोग इस प्रकार के थे, परिस्थिति वैसी थी, फला आदमी बीच मे आया और फला आदमी इसमे विघ्न बना। यो हुआ और त्यो हुआ।” ऐसी बहुत सी अप्रस्तुत बातें कह कर आखिर चन्दु कहेगा कि, “मै इसके लिए जिम्मेदार नहीं हूँ।”

चन्दु जो बात करता है ऐसी बात वह अकेला ही करता है, ऐसा न माने। अधिकांश लोग इसी प्रकार की बातें किया करते हैं। अपनी कठिनाइयो तथा उपाधियो की जिम्मेदारी का टोकरा दूसरो के सिर पर रख देने की मनो-वृत्ति सर्व-सामान्य है। इसके अपवाद थोड़े ही होते हैं।

जीवन मे ऐसे अनेक भ्रष्टो का अनुभव होने का मुख्य कारण यह है कि हमें जीवन का, जीवन के उद्देश्य का, जीवन जीने की पद्धति का सुस्पष्ट ज्ञान नहीं होता।

यदि हमें यह ज्ञान हो जाय तो फिर यह जीवन एक भ्रष्ट न रहे। यदि हम यह ज्ञान प्राप्त कर ले तो जीवन स्वर्ग बन जाय। यह जानना बहुत आनन्ददायक होगा कि इस विषय मे जैन दार्शनिको ने कौन सा मार्ग बताया है।

आँख, कान, नाक, जीभ और त्वचा—इन पाँच इन्द्रियो

से मनुष्य का मन काम करता है। इन पाँचों में से यदि एक इन्द्रिय भी काम न करती हो तो ऐसे शरीर को 'खडित अंग' कहते हैं। शरीर के ये पाँच मुख्य अंग हैं। ससारी आत्माओं के लिए पाँच मुख्य आचार बताये गये हैं।

इन पाँच आचारों के नाम निम्नानुसार हैं,—

- १) अहिंसा
- २) सत्य
- ३) अस्तेय
- ४) ब्रह्मचर्य
- ५) अपरिग्रह

इन पाँचों पर पाँच अलग-अलग ग्रन्थों की रचना हो सकती है, ये सिद्धान्त इतने महान्, अर्थगंभीर तथा परम कल्याणकारी हैं।

ये पाँचों आचार अच्छा जीवन जीने के राजमार्ग (High ways) हैं। जब हम मोटर में बैठकर बाहर जाते हैं तब मोटर को सड़क पर ही चलाते हैं। यदि हम सड़क के एक ओर या दूसरी ओर नीचे उतर जाय तो अवश्य दुर्घटना हो जाती है। इसी तरह जीवन जीने के लिए यदि हम इन पाँच आचाररूपी सड़क पर ही चले तो कोई झुंझट उपस्थित नहीं होता। यदि हम उसके बाहर निकल जाय तो अनेक कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं।

'अहिंसा' शब्द का अर्थ मात्र मानव को हिंसा न करने तक या मात्र काया से जीव हिंसा न करने तक सीमित नहीं है। हमारे किसी भी विचार, वचन या कार्य से किसी को दुःख पहुँचे तो उसे भी हिंसा माना जाता है। किसी भी स्थूल

या सूक्ष्म प्राणी के शरीर को पीडा या दुःख हो तो वह तो हिंसा है ही, अपितु किसी के मन को जरा सा दुःख पहुँचे ऐसे सभी कर्म भी हिंसा में समाविष्ट हैं। फिर वे काया से हो, वचन से हो, चाहे विचारों से हुए हो।

कर्म के सम्बन्ध में 'मनसा, वाचा, कर्मणा' इन तीनों प्रकारों का समावेश हो जाता है। मन, वचन या काया से होने वाले सभी कार्य (कर्म) आत्मा के लिए बन्धन पैदा करते हैं।

आज 'अहिंसा' शब्द तो विव्वव्यापक (Universal) समझ का विषय है। पहले के २३ तीर्थंकरों द्वारा एवं चौबीसवें तीर्थंकर भगवान् श्री महावीर स्वामी और भगवान् बुद्ध द्वारा प्रवहमान रखे हुए इस शब्द का-मानव-अहिंसा का-राजनीति में एवं समाज-जीवन में व्यापक उपयोग करने का भगीरथ पुरुषार्थ करके स्वर्गीय महात्मा गाँधी ने दुनिया के सभी लोगों को 'अहिंसा' शब्द से परिचित बना दिया है।

फिर भी अहिंसा का बहुत स्थूल अर्थ ही दुनिया के बड़े हिस्से तक पहुँच पाया है। पर अर्थात् अन्य मानव को दुःख पहुँचाने वाला कोई कार्य नहीं करना, यही अहिंसा है, ऐसा सीमित अर्थ ही अधिकांश लोग समझते हैं। परन्तु जिस कार्य से पशु पक्षी, यहाँ तक कि किसी भी सूक्ष्म जीव को भी दुःख हो, और 'स्व' अर्थात् हमारा अपना अहित हो, वह कार्य करना भी हिंसा है। अहिंसा का ऐसा पारमार्थिक अर्थ अभी तक अधिक लोग समझे हो ऐसा नहीं मालूम होता।

अहिंसा के सच्चे अर्थ में तो मनुष्य ही नहीं, अपितु पशु-पक्षी, कीड़े-मकोड़े आदि निराधार जीवों की हिंसा भी वर्ज्य

हैं, क्यों कि उनकी हिंसा करने से भी हमारा हृदय कठोर तथा क्रूर बनता है। ऐसे हृदय में सात्त्विक भावों का उदय नहीं हो सकता। अतः आजकल 'परहिंसा' के विषय में विश्व के छोटे बड़े जीवों में से केवल मानव तक सीमित अर्थ जो प्रचलित है वह तो अत्यन्त अपूर्ण है। जब कि 'स्वहिंसा' शब्द का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने का कार्य तो अभी तक लगभग सारा बाकी है।

यहाँ 'हमारा अहित' यह शब्दावलि भौतिक या स्वार्थी अर्थ में प्रयुक्त नहीं है। यह तो निश्चित ही है कि हमसे जो कुछ पर-अहित होता है, उससे हमारा अपना भी आखिर तो अहित ही होता है। ध्यान से देखने पर मालूम होगा कि आजकल 'परहित' करने का जो व्यापक अर्थ है उसके पीछे 'स्वहित' का वास्तविक विचार नहीं होता। हमारे प्रत्येक कार्य से जो कर्मबन्धन होता है, उसका सामान्यतया 'स्व' को अपेक्षा से बहुत कम विचार किया जाता है। इसका फल यह हुआ है कि 'स्व' और 'पर' अलग अलग विषय बन गये हैं। अपने हित के लिए चाहे जैसा आचरण करके उसके बाद यदि संभव हो तो 'पर'-हित का विचार कर लेने की मनोवृत्ति व्यापक बन गई है। इसका कारण यह है कि हमने अहिंसा का 'पर' स्वरूप समझा है, स्व-स्वरूप नहीं समझा।

हमारे जो जो कार्य दूसरों के लिए कष्टदायक हो वे सब-उनसे हमें जो कर्मबन्धन होता है उसके कारण-हमें भी आगे पीछे कभी न कभी दुःखदायक होंगे। इस बात का ज्ञान न होने के कारण ही हम अहिंसा का स्वलक्षी स्वरूप नहीं समझ सके हैं। इस ज्ञान के अभाव के कारण हम 'विश्वकल्याण' की

को मानें करते हैं। उनमें से हमारी अपनी बात को अर्थात् हमारे अपने वास्तविक एवं आत्मिक अन्त्याम को बात को छोड़कर करते हैं। और जब हमारे निजी स्वार्थ की कोई बात मानी है तब हम पराज्याम को भूलकर हमें जैसा अनुभव और सुविधाजनक प्रतीत हो वैसा व्यवहार कर लेते हैं।

'स्व' और 'पर'-प्रतिमा के ये दोनों स्वस्व परस्पर जुटे हुए हैं। इन दोनों को एकता रख कर अच्छा जीवन जीने का विचार करना ही श्रेयस्कर है। 'पर' को अलग करके 'स्व' का विचार नहीं हो सकता। इसी तरह 'स्व' को पृथक् करके 'पर' का विचार भी एकान्त हीनकारीक है।

यह बात अच्छी तरह समझ लेनी चाहिए। उदाहरणार्थ—मुसीबत में पड़े हुए एक अंधे मुसाफिर को हम सीधे रास्ते पर—राजमार्ग पहुँचाना चाहते हैं। गाँव के बाहर सीधी गड्ढा पर न जाकर उसके बाद कुछ मोड़ पार कर उसे राजमार्ग पर पहुँचाना है। गाँव से बाहर पहुँचने पर हमें विचार आता है कि अब गाँव से बाहर तो निकल आये, आगे जाने का कष्ट क्यों उठाएँ ? यह सोचकर हम उस अंधे मुसाफिर से कहते हैं—

“भाई, अब लकड़ी के सहारे चले चलो। दाहिनी ओर दो जगह मोड़ आएँगे। इसके बाद दो जगह बाईं ओर मोड़ आएँगे। इसके बाद एक बार दाहिनी ओर मुड़ने के बाद मुख्य रास्ता—राजमार्ग आ जाएगा। सीधे चले जाना।”

उस अंधे मुसाफिर को हम इतनी सूचना देते हैं। वह भला आदमी इतनी दूर तक पहुँचाने के लिये हमें धन्यवाद

देकर लकड़ी ठोकता ठोकता आगे बढ़ता है। हम गाँव और घर की ओर लौटते हैं।

वह मुमाफिर तो चला जायगा, परन्तु हमारे हृदय में एक कसक जरूर रह जाएगी कि 'उसे राजमार्ग तक पहुँचाया होता तो अच्छा होता।' यह कसक रह जाय तो फिर भी ठोक है, परन्तु यदि हमारे हृदय में ऐसा कोई भाव जाग्रत ही न हो तो उससे जापरवाही के कारण हमारा अपना भी अहित होगा क्योंकि वहाँ हम दया भाव के साथ साथ कर्तव्य में भी चूके हैं।

इसी तरह जब जब हम अपने कर्तव्य से चूकते हैं तब तब उससे दूसरे का नुकसान भले न भी होता हो, हम अपना तो अहित ही करते हैं। यहाँ हमें 'स्व' और 'पर' का अन्तर समझ में आएगा। 'कानून की परिभाषा में Ignorance of law is no excuse 'कानून का अज्ञान कोई वहाना—क्षम्य कारण—नहीं है। हमारी कानून की दलील वहाँ नहीं चलती। परिणाम भोगना ही पड़ता है।

उसी तरह कर्म और आत्मा के नियम भी दृढ़ हैं। हम अनजान में भी जो अपराध करते हैं उसका फल अवश्य मिलता है। हेतु के अस्तित्व पर, अनस्तित्व पर, मन्दता या तीव्रता पर उसके परिणाम के न्यूनाधिक प्रमाण का आधार रहता है, इतना जरूर है। इसका स्पष्ट अर्थ यह हुआ कि जब जब हम अधर्म य अनिच्छनीय आचरण करते हैं, तब उसके द्वारा हमारे अपने ऊपर जिसका प्रभाव पड़े ऐसा हिंसात्मक कार्य ही हमारे हाथों होता है।

हमें रास्ते में कोई अच्छी कहानी की किताब मिली। किसी की गिर पड़ी थी हमने ले ली। इसके बाद वह पुस्तक

उसके मालिक को वापस मिल जाय ऐसा प्रयत्न हमें करना ही चाहिये । यदि न करे तो परायी वस्तु उठाकर हम अपना ही अहित करते हैं । 'स्व' और 'पर' हिंसा का यह सारा विषय भली भाँति समझने योग्य है । इसकी जानकारी जैन साहित्य में मिलेगी । खास कर 'जीवविचार' 'नवतत्त्व' और 'कर्मग्रन्थ' पढ़ लेने से बहुत लाभ होगा ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि पूर्णतया 'अहिंसक' जीवन व्यतीत करने में प्रयत्नशील रहना ही जीवन को नीव में से मुन्दर बनाने का प्रथम उपाय है ।

दूसरी बात सत्य में सम्बन्धित है । सत्य का अर्थ है, असत्य या अयोग्य कथन या विचार न करना । असत्य में भी हिंसा की बात आती है । हमारे असत्य वचन अथवा असत्य आचरण से किसी अन्य को दुःख अवश्य होगा । यह तो हुई परहिंसा और इसमें हमें जो कर्मबन्धन होगा वह है 'स्वहिंसा' ।

'अस्तेय' अर्थात् चोरी न करना । यह 'चोरी' शब्द कानूनी भाषा में जिसे 'चोरी' कहते हैं, उसी तक सीमित नहीं है । इसका विशेष अर्थ यह कि, जो हमारा नहीं है, न्यायपूर्वक हमारा नहीं है, उसे स्वीकार न करना । जो न्यायपूर्वक हमारे अधिकार का हो उसके अतिरिक्त कुछ भी लेना 'स्तेय' (चोरी) माना गया है । यहाँ भी हिंसा-अहिंसा की बात आती है । दूसरे के हक का लेने में दूसरे को जो दुःख पहुँचता है सो हिंसा—परहिंसा । इस प्रकार लेने में हमें जो कर्मबन्धन होता है सो 'स्वहिंसा' है ।

'ब्रह्मचर्य' शब्द का अर्थ तो बहुत विशाल है । इस आचार का पालन ससारी मनुष्यों के लिये संभव नहीं है । परन्तु

व्यवहार में इसे दो प्रकार से लागू किया गया है। एक तो परस्त्री के प्रति कुदृष्टि या कुविचार न करना, क्योंकि विचारों से सेवन किया जाने वाला अन्नह्यचर्य भी हानिकारक तथा सर्वथा वर्ज्य है। दूसरा, स्वपत्नी के साथ अपने व्यवहार में भी अन्नह्यचर्य का सेवन सीमित रखना। इस कलियुग में जो लोग परस्त्री को माता तुल्य गिनते हैं, और पत्नी के साथ अन्नह्य-सेवन को सीमित रखते हैं, वे महानुभाव भी एक प्रकार के ब्रह्मचारी ही हैं। मन, वचन और काया-इन तीनों पर अकुश आवश्यक माने गये हैं। मन में परस्त्री के विषय में अयोग्य विचार करना भी एक महा-अन्नह्यचर्य है। यहाँ भी उपर्युक्त 'स्व' तथा 'पर' हिंसा की बात तो आती है। यह बात आसानी से समझी जा सकती है।

पाचवाँ जो अपरिग्रह का आचार बताया गया है, वह तो बहुत बड़ी समझने योग्य और अव्यय पालन करने योग्य बात है। इसका सीधा साधा अर्थ है- अपनी आवश्यकताओं से अधिक संग्रह न करना। इसमें आवश्यकता शब्द बड़े महत्त्व का है। गुजराती में एक लोकोक्ति है जिसका अर्थ है,—“चीटी को कन और हाथी को मन।” (कीटीने कण ने हाथीने मन) मनुष्य को कितना अपने पास रखना चाहिये और कितना नहीं, इसका भी स्पष्ट मार्गदर्शन शास्त्रकारों ने किया है। फिर भी प्रत्येक मनुष्य को अपना आवश्यकताओं की सीमा स्वयं विवेक-पूर्वक निर्धारित करके उसमें अधिक जो कुछ मिले, सो या तो लेना ही नहीं चाहिये या उसका सदुपयोग करना चाहिये। दूसरों के लिये—जिन्हें उनकी आवश्यकता हो उनके लिये उसका उपयोग करना चाहिये। ऐसा करने से अपरिग्रह के

आचार का अशत पालन अवश्य होता है ।

अपरिग्रह के विषय में जैन शास्त्रकारों ने जो कहा है वह बहुत ही ध्यान देने योग्य है । आज इस भौतिक जगत् में हमारे चारों ओर जो सामाजिक तथा राजनैतिक दुर्दशा दिखाई पड़ती है उसके लिये इस (अपरिग्रह के) आचार का अभाव भी जिम्मेदार है ।

धनवान तथा गरीब वर्ग के बीच करुण असमानता और धनवानों एवं सत्ताधारियों की शोषणनीति देखकर कार्ल मार्क्स नामक जर्मन विचारक ने एक नये प्रकार का अर्थशास्त्र लिखा । उसमें से प्रेरणा प्राप्त कर लेनिन ने रूस में एक जबरदस्त क्रान्ति उपस्थिति की । उसमें से साम्यवाद तथा समाजवाद के नाम से परिचित विचारधाराओं का उद्भव हुआ । उसमें से रक्तमय (हिंसक) क्रान्तियाँ हुई ।

कार्ल मार्क्स तथा उसके समान अन्य विचारकों को ऐसे विचार क्यों सूझे ? हजारों-लाखों वर्षों पहले जैन समाज-शास्त्रियों ने अपरिग्रह का जो अर्थशास्त्र बनाया था यदि विश्व भर में उसका पालन हुआ होता तो द्वेष, विद्वेष, तिरस्कार, मारकाट, और व्यापक हत्या से पूर्ण घटनाएँ विश्व में न होती । बिना हक के जो छीन कर लिया गया था और सग्रह किया गया था वह उसी प्रकार छिन गया । वहाँ कर्म-सिद्धान्त अपना काम तो कर गया । परन्तु कार्ल मार्क्स, लेनिन, स्टेलिन, चाऊ एन लाइ, आदि साम्यवादियों द्वारा अपनाई गई विचारधाराएँ तथा कार्यप्रणालियाँ भी विघातक ही हैं, क्योंकि इनके पीछे अहिंसा की कोई भावना नहीं है । खूब हिंसा और द्वेष की मात्रा तथा परमात्मा एवं धर्म में

अश्रद्धा इस विचारधारा की पृष्ठभूमि है। इससे अन्ततोगत्वा मानवजाति का भयानक अहित ही होने वाला है।

यह बात बहुत ध्यान देने योग्य है। आज का जीवनस्तर अत्यन्त खर्चीला बन गया है। सादगी का स्थान ठाटवाट ने ले लिया है। नम्रता का स्थान अहता ने लिया है, विवेक के स्थान पर वडप्पन और ग्राडम्बर आ बैठे हैं। सब को और और अधिक की जरूरत है। इस 'अधिक' के पीछे दूसरो से विशेष' का भाव छिपा हुआ है। फलतः स्वार्थ—केवल स्वार्थ—के सिवा दूसरा कुछ नहीं दिखाई देता। आज अपरिग्रह की विश्व-कल्याणकारी भावना की छाया भी नहीं दिखाई देती। यह सब हमें कहाँ ले जाएगा ?

शोषको की हिंसा के विरुद्ध साम्यवादियों की हिंसा आई। हिंसा तो बनी ही रही। हिंसा से हिंसा का नाश कभी नहीं हो सकेगा, फिर चाहे वह साम्यवाद-छाप हिंसा या लोकशासन-छाप हिंसा। हिंसा से हिंसा नहीं मिटती, हिंसा से दुख खत्म नहीं होता, हिंसा से सुख प्रकट हो ही नहीं सकता। यह तो एक बड़ा विपचक (Vicious circle) है। अपरिग्रह का अभाव इसके मूल में है।

मानव जाति सुख और शान्ति चाहती है। इसका असली और सफल उपाय अपरिग्रह के पानन तथा सादगी में सन्तोष मानने में है। विश्व के इतिहास में जो अनेक युद्ध हुए हैं उनके मूल में परिग्रह की लालसा ही रही है।

दुनियाँ को आज—सर्वदा—शान्ति चाहिए। शान्ति की स्थापना और उसकी रक्षा का सही उपाय क्या है ? सैनिक बल ?

नहीं, नहीं, नहीं यदि युद्ध से शान्ति और सुख प्राप्त होते हो तो विग्व के प्रथम युद्ध के बाद युद्धों को परपरा इतिहास के पृष्ठों को भयकर बनाने के लिए उपस्थित न होती ।

आज जो परिस्थिति है वह तो बहती हुई स्थिति है । सभवत रूस, अमेरिका तथा अन्य देशों के एकत्र किये हुए सहार के साधन काम में आजाएँगे । एक महा विनाश की सृष्टि कर जाएँगे । उसके बाद ?

बाद में क्या होगा ? यह बात यदि आज ही समझ में आजाय तो मानव-जाति महाविनाश से बच जाय । यदि न समझा गया तो ऐसे विनाश की परम्परा जारी रहेगी । बैर से बैर शान्त नहीं होता । असत्याचरण से शान्ति स्थापित नहीं हो सकती । चोगी से सस्कार नहीं बनाये जा सकते । अब्रह्मचर्य से कभी सन्तोष होता ही नहीं । परिग्रह से कभी सुख नहीं मिलता । हिंसा से कभी हिंसा शान्त नहीं होती ।

आज विश्व में चारों ओर दृष्टि डाले तो हृदय में एक आघातजनक करुण भाव पैदा होता है । विचार आता है कि कहीं हम किसी बड़े पागलखाने में तो नहीं बस रहे हैं ?

किसी स्थान पर आग लगने पर उसे बुझाने के लिए हम पानी लेकर दौड़ते हैं । इसके बदले यदि हम घासलेट, पेट्रोल, पटाखे, तथा अन्य स्फोटक पदार्थ लेकर दौड़े तो नतीजा क्या हो ?

आज दुनियाँ में कुछ ऐसा ही हो रहा है । आज की राजनीति तथा अर्थनीति युद्ध को रोकने के लिए युद्ध के घोर विनाशक शस्त्र बनाने के पीछे दौड़ रही है—आखे मूँद कर

दौड रही है। क्या यह सब पेट्रोल आदि स्फोटक पदार्थ लेकर आग बुझाने को जाते हुए पागल आदमी का सा व्यवहार नहीं मालूम होता ?

आत्मा की मुक्ति की बात तो बहुत बड़ी है। यहाँ तो हम केवल भौतिक सुख की ही बात कर रहे हैं। जैन तोर्थकर भगवन्तो ने गृहस्थो—समारी मनुष्यों के पालन करने के जो पाँच आचार बताये हैं, उन्हें पालन किये बिना मनुष्य जाति के लिए कोई चारा नहीं दिखाई देना—कोई उद्धार नहीं दिखाई देता। यदि इन पाँचों आचारों का पालन होने लगे तो युद्ध की आवश्यकता ही न रहे। परमाणु बम की आवश्यकता न रहे, और सेना की भी आवश्यकता न रहे।

इस बात पर पूर्ण गभीरता से विचार कीजियेगा।

ये पाँचो पालने योग्य अक्षत सिद्धान्त हैं। ये सब एक दूसरे से जुड़े हुए हैं। एक को छोड़ो तो दूसरा छूटने लगेगा एक को पकड़ने से दूसरा खिंच कर आएगा। इनका अनुक्रम ऊपर से ले चाहे नीचे से, ये पाँचो सिद्धान्त अविभक्त एव एक हैं।

पहले ऊपर से लेते हैं। हिंसा छोड़िए। फिर असत्य आचरण अपने आप छूटेगा। असत्य आचरण छूटने से चोरी छूट जाएगी। चोरी छूटने से अन्नह्य का आधार चला जाने से वह भी जाएगा। और यदि अन्नह्य छूट गया तो परिग्रह भी छूटेगा ही।

अब नीचे से लेते हैं। परिग्रह छोड़िये। इस कारण उत्पन्न होने वाली सादगी के कारण अन्नह्य के प्रति भी अरुचि होगी ही। अन्नह्य छूटने से चौर कर्म को अवकाश ही नहीं

रहेगा । चोर कर्म जाने से असत्य की आवश्यकता ही मिट गई । इतना होने पर पूर्ण अहिंसा प्रकट होगी ही ।

अब उलटी वस्तुओं का क्रम लीजिए । हिंसा करो, तो फिर भूठ तो आएगा ही । भूठ के आने से अनधिकार की वस्तु हस्तगत करने के प्रति अरुचि न रह कर इच्छा प्रकट होगी । उसमें से अब्रह्म भी प्रकट होगा । और तब परिग्रह की तो कोई सीमा ही न रहेगी ।

परिग्रह बढ़ाने लगे तो उससे अब्रह्मचर्य आएगा ही । फिर अनधिकार की वस्तु प्राप्त करने का उत्साह भी आएगा । इसके आने पर असत्य के बिना चारा ही नहीं रहेगा । ये सब इकट्ठे होकर जिस महा अनर्थ का सृजन करेंगे उसके परिणाम में हिमा ही होगी ।

जो बात विश्व के लिए सही है वही व्यक्ति के लिए भी सही है । हम विश्व में भिन्न नहीं हैं । एक मनुष्य, इक्का, दुक्का मनुष्य भी यदि इन पाँचों आचारों का पालन करने लगे—कविवर रवीन्द्रनाथ टैगोर की प्रसिद्ध काव्यपक्ति (एकला चलो, एकला चलो, एकला चलो रे, तोमार डाक शुनि कोई ना आशे तो एकला चलो रे)^१ के अनुसार एक ही मनुष्य निश्चयपूर्वक इन पाँचों आचारों का पालन करने लगे तो उसके आस-पास चारों तरफ उसकी सौरभ जरूर फैलेगी । अन्य लोग विपरीत व्यवहार करते हों तो भी प्रत्येक समझदार मनुष्य को इन पाँचों आचारों का संपूर्णतः पालन न हो सके तो-अगत पालन करने से प्रारंभ करना ही चाहिए । क्योंकि इसमें व्यक्ति का हित तो है ही, समस्त विश्व के कल्याण का

१ तुम्हारी पुकार सुन कोई न आवे तो तुम अकेले ही चलो—अनुवादक ।

बीज भी इसी में है। रूम और अमेरिका अपनी भौतिक वैज्ञानिक सिद्धियों का प्रदर्शन करके एक दूसरे को भयभीत कर सकते हैं परन्तु इसमें से जो प्रकट होगा वह विस्फोट ही होगा, सुख और शांति नहीं।

हम अपनी भूल छोटी सी बात पर वापस आते हैं। यदि मनुष्य अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह-इन पाँचों आचारों का पालन करने का प्रयत्न करना निश्चित करके अपने जीवन की व्यवस्था करे और कार्य करे तो वह अपना हित तो करेगा ही। उसके उपरांत दुनिया के हित में भी बड़ा योग दे सकेगा। यहाँ हमने 'आचारों का पालन करने का प्रयत्न करने की' बात ही कही है, पालन करने की बात नहीं की। इसको ध्यान में रख कर प्रारम्भ अवश्य करना। यदि पालन हो सके तो खुद तो तर ही जाएँगे, सुखी हो जाएँगे, साथ ही साथ जगत् के कल्याणार्थ की भी गति दे सकेंगे।

इस भौतिक जगत् में, केवल आध्यात्मिक हेतु को लक्ष्य में रख कर ही जीवन का ध्येय निश्चित करना चाहिए, परन्तु पूर्णतया इस तरह बरतना सबके लिये संभव नहीं है, क्योंकि इसमें तो तुरन्त ही सर्व त्याग की बात आ खड़ी होती है। भौतिक सुख-सामग्री से मुँह फिरा लेना सबके लिए संभव नहीं है। जिनके लिए संभव है उन्हें तो इस दिशा में कदम बढ़ाने में एक क्षण का भी विलम्ब न करना चाहिए। परन्तु हम जानते हैं कि इसके लिए भी हममें विशिष्ट प्रकार की योग्यता होनी चाहिए। यदि वह होती तो फिर क्या चाहिए था? वह नहीं है इसी से तो सारा बखेड़ा है।

। जैन शास्त्रकार भी यह बात समझते हैं। उनका स्यादवाद

उन्हे यह बात बताता है। अतएव उन्होंने जीवन के विकास-मार्ग के दो भेद किये हैं — 'साधुधर्म' और गृहस्थधर्म। वैराग्य उत्पन्न होने पर, आत्मज्ञान जाग्रत होने पर साधुत्व अंगीकार करने वाले महानुभावों को पालने के आचारों का एक विशाल सूचीपत्र उन्होंने बनाया है। इसी तरह समारी मनुष्यों की सीमाओं को ध्यान में रख कर गृहस्थधर्म के अनुसरण करने का भी सुलभ निरूपण उन्होंने किया है। यह सब इतना सुन्दर तथा सुव्यवस्थित (So well planned) है कि उसे देखकर बड़ा आनन्दमिश्रित आश्चर्य होता है।

ऊपर जो पाँच मुख्य आचार बताये गये हैं, वे गृहस्थधर्म का पालन करने के केवल धार्मिक नहीं अपितु सर्व क्षेत्रीय एवं सर्व देशीय मूलभूत सिद्धान्त हैं। It is a great code of conduct, absolutely essential for every human being—यह प्रत्येक मनुष्य के लिए सर्व काल एवं सर्व स्थलों पर अत्यन्त आवश्यक महान जीवन-सहिता है। व्यक्ति और समष्टि का कल्याण भिन्न भिन्न नहीं है। अतः समस्त मानव जाति के लिए यह परम कल्याणकारी विज्ञान है।

इन पाँचों आचारों को पालने से जो लाभ होते हैं उनका भी जैन शास्त्रकारों ने बड़ा सुन्दर विवेचन किया है। मन, वचन तथा काया के त्रिवेणीसंगम से जो इन आचारों का पूर्णतया पालन करता है उसका तो उद्धार हो ही जाता है, जो लोग इनका अंशतः पालन करते हैं, और संपूर्णतः पालन करने के मार्ग पर आगे बढ़ने में सतत प्रयत्नशील रहते हैं उन्हें भी इससे असीम लाभ होता है।

जैन तत्त्वज्ञान इस ससार को सर्वथा माया या भ्रम नहीं

मानता । यह ससार भी एक वास्तविकता Reality है। केवल इसके स्वरूपों को सावधानी से ध्यान में रखकर यदि मनुष्य अपना जीवनपथ निर्धारित करे तो वह उस सुख का भोक्ता अवश्य बन सकता है जिसे आन्तरिक सुख माना गया है । आत्मा का विकास करने में यह ससार या ससार के भ्रष्ट कोई रोड़े नहीं अटकते । जैन शास्त्रकार ऐसा नहीं कहते कि ससार में रह कर आत्मा का जरा भी विकास नहीं हो सकता । उसकी अन्तिम मुक्ति के लिये उन्होंने जिस सर्वविरति धर्म की आवश्यकता को अनिवार्य माना है उसकी पीठिका का निर्माण देशविरति धर्म की आराधना से ही हो सकता है । जैन तत्त्वज्ञों ने इस बात की यथार्थता को जान कर आत्मा के विकास में अनुकूलता प्राप्त करने की दृष्टि से गृहस्थधर्म का-सच्चे जीवनमार्ग का-अद्भुत उत्कर्ष-साधन करने में सहायक मार्ग-का बहुत ही वारोकी से प्रतिपादन किया है ।

भौतिक तथा आध्यात्मिक क्षेत्र अपने हिंसा-अहिंसा के साथ कार्यकारण भाव की दृष्टि से भले ही भिन्न माने जाते हों, फिर भी आध्यात्मिक ध्येय, उसकी सिद्धि की अनुकूलता आदि समग्र दृष्टि से विचार करने पर ऐसा कोई एकान्त भेद नहीं हो सकता । बड़े नगरों में एक ही नाम वाले किसी किसी बड़े लम्बे मार्ग को उत्तर और दक्षिण-यों दो विभागों के नाम से भी पहचाना जाता है । उदाहरणतः बम्बई में लेमिंग्टन रोड बहुत लम्बा है, उसे दो पोस्टल विभागों में बाटा गया है—‘लेमिंग्टन रोड-नॉर्थ’ और ‘लेमिंग्टन रोड-साउथ’ । उसी तरह जहाँ तक जीवन के तथा जीव के विकास का तत्काल है, हम भौतिक क्षेत्र को ‘मुक्तिमार्ग-दक्षिण’ और आध्यात्मिक क्षेत्र

को 'मुक्तिमार्ग— उत्तर' (Salvation Road-South and Salvation Road-North) ऐसे नाम दे सकते हैं ।

ऐसा न माने कि जो आत्मा के अन्तु है वे शरीर के शत्रु नहीं हैं । जब तक आत्मा से जुड़ा हुआ शरीर अपने कार्य (Function) में प्रवृत्तिमान है तब तक-मापेक्ष दृष्टिसे-आत्मा और शरीर भिन्न नहीं हैं । अतः शरीर के द्वारा जो भी प्रवृत्ति होती है वह आत्मा की अपनी प्रवृत्ति है । विचार में जो वस्तु दुरी है वह आचार में कभी भली नहीं हो सकती । उसी तरह जो कुछ भी आध्यात्मिक दृष्टि से अच्छा हो, वह भौतिक दृष्टि से कभी अनिच्छनीय हो ही नहीं सकता ।

इसी प्रकार जो सिद्धान्त भौतिक क्षेत्र में व्यवहृत होने के लिये निश्चित किये जायँ, वे यदि आध्यात्मिक विकास के पूरक तथा सहायक न हो तो उनसे कुछ भी भौतिक हित हो ही नहीं सकता । ऐसा यदि कुछ निश्चित किया जाय तो वह सन्मार्ग नहीं, उन्मार्ग है । व्यवहार और निश्चय, दोनों एक ही मार्ग के 'पूर्वाव' और 'उत्तरार्ध' के समान दो भाग हैं । इन दोनों का लक्ष्य एक ही है ।

इस बात को लक्ष्य में रखकर जैन तत्त्ववेत्ताओं ने जीवन जीने के लिये सामान्य गृहस्थ धर्म से सुबोधित विनोद गृहस्थ धर्म-स्वरूप एक विकास—मार्ग बताया है । एक ही आत्मोत्थान के राजमार्ग की पगडंडी जैसा यह मार्ग हमारे सामने जीवन जीने की एक विकासश्रेणी (Ladder of evolution) पेश करता है । वह भौतिक क्षेत्र में आध्यात्मिक रंग भरता है, और धीरे धीरे आत्मा के पूर्ण विकास की दिशा में ले जाता है । उन्होंने इस विकासक्रम के जो-सोपान

(सीढ़ियाँ) बताये हैं उन चौदह गुणस्थानको का परिचय हम पिछले पृष्ठों में प्राप्त कर चुके हैं। इन सोपानों को एक के बाद एक पार करने की समयावधि पाँच कारणों के अधीन रह कर मनुष्य के अपने पुरुषार्थ पर निर्भर है। ये सब बातें बुद्धिगम्य हैं, तर्कमिद्ध हैं और आचार-सिद्ध भी हैं। (It is completely rational, there is nothing abstract in it)

इन सब का मूल, जीवन जीने के मुख्य सन्मार्ग का मध्य बिन्दु 'स्यादवाद' है। आत्मा की मुक्ति के मार्ग की साधना में स्यादवाद की लोकोत्तर उपयोगिता का विशिष्ट स्थान है। मुक्ति का मार्ग अतीन्द्रिय (इन्द्रियो से परे) है। आत्मा तथा कर्म का संयोग एवं वियोग, उसका हेतु, उसके कारण आदि सब कुछ अतीन्द्रिय—ज्ञानगम्य है। जब तक पारमार्थिक प्रत्यक्ष ज्ञान न हो जाय तब तक मनुष्य के मन में अनेक प्रकार के भ्रम उत्पन्न होना स्वाभाविक है। इसलिये तो इस लेखक ने मिथ्यात्व नामक प्रथम गुणस्थानक पर विचार करने वाले इस जगत को- इस गुणस्थानक को- 'संभ्रमसदन' कहा है। जब तक इन सब संभ्रमों और विभ्रमों का बुद्धिगम्य और श्रद्धाग्राह्य निराकरण न हो जाय तब तक आत्मा के अन्तिम ध्येय को पहुँचने के विकास मार्ग में कोई प्रगति नहीं हो सकती।

स्यादवाद की जानकारी से इन सब संभ्रमों का बुद्धिग्राह्य निराकरण किया जा सकता है। एक एक मार्ग को अपना कर खड़े हुए दर्शनों की त्रुटियाँ उससे दूर हो सकती हैं। वस्तु का सर्व देशीय ज्ञान तथा आत्मा की मुक्ति के लिये आवश्यक पुरुषार्थ भी स्यादवाद की जानकारी से ही हो सकता है।

हमें तो इस प्रकार के आवश्यक (तथाविध) वीर्योल्लास

के अभाव में इसका प्रारम्भ भौतिक जगत् में रह कर ही करना है। उसमें भी म्यादवाद श्रुत का आलम्बन हमें अत्यन्त सहायता देगा। परन्तु जीवन जीने का जो मार्ग हमें आध्यात्मिक विकास की ओर न ले जाय उस मार्ग से भौतिक क्षेत्र में भी कोई लाभ नहीं हो सकता। ऐसे गलत रास्ते जीवन के भ्रष्टों को बढा देते हैं।

यदि हम जीवन के ध्येय और उसे प्राप्त करने के उपाय के विषय में पर्याप्त विचार किये बिना चले तो गाड़ी में जुते हुए बैन में और हममें कोई अन्तर नहीं रहता। इनका सुस्पष्ट रीति से विचार करके ही हम अपने जीवन का यथार्थ सुयोजन (Good planning) कर सकते हैं। ऐसी कोई योजना किये बिना यदि हम चलने लगे तो हमारी दशा फुटबाल जैसी ही होगी। फिर हम जहाँ जाएँगे वहाँ हमें क्या मिलेगा? भ्रष्ट ही भ्रष्ट।

आध्यात्मिक ध्येय से भिन्न कोई भौतिक ध्येय हो ही नहीं सकता। यदि हम केवल भौतिक सुख सामग्री को ही लक्ष्य में रखकर जीवन का ध्येय निर्धारित करें तो उससे, आध्यात्मिक सुख तो दूर रहा, हमें भौतिक सुख भी नहीं मिलेगा। शास्त्रकारों ने जिन्हें आत्मा के शत्रु माना है उन्हें शरीर के मित्र माना ही नहीं जा सकता। आध्यात्मिक विकास में जो बाधक हो वह भौतिक विकास में भी सहायक नहीं हो सकता, यह बात हमें अच्छी तरह समझ लेनी चाहिए।

जैन दार्शनिकों ने आत्मा के छः शत्रु बताये हैं, जिन्हें 'षड् रिपु' कहते हैं। आत्मा के इन शत्रुओं के नाम इस प्रकार हैं—काम, क्रोध, लोभ, मान, मद, और हर्ष। आध्यात्मिक विकास में बाधा डालने वाले ये छः दुश्मन भौतिक विकास में

भी उतने ही और ऐसे ही बाधक है। यह बात भलीभाँति याद रखनी चाहिए। ये बहुत बड़े अवगुण हैं। ये अवगुण व्यवस्थित जीवन के विकास में बाधक तत्त्व (Blocking elements) हैं। 'अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, और अपरिग्रह' इन पाँच मित्रों की सहायता लेकर उक्त छ शत्रुओं को हटाने के लिये युद्ध छेड़ना प्रत्येक विवेकी मनुष्य का प्राथमिक पुरुषार्थ है। इस बात को एक तरफ रखकर जीवन जीने का मार्ग निश्चित हो ही नहीं सकता। इसे लक्ष्य में रखकर हम जो जीवन व्यतीत करें वही 'विशुद्ध ग्रामोद-प्रमोदकारक नन्दनवन' है। इसे छोड़कर चले तो जीवन एक भ्रष्ट—महा भ्रष्ट है।

इस महा भ्रष्ट से छूटने के लिए स्याद्वादश्रुतधारक अनेकान्तवाद के अद्भुत तत्त्वज्ञान का आश्रय लेना अनिवार्यतः आवश्यक है। अतः हमें इतना निश्चित कर लेना चाहिए —

“यह ससार केवल भ्रम नहीं है, वास्तविक भी है। यह जीवन केवल भ्रष्ट नहीं है, महा-आनन्द भी है। इन दोनों में, अर्थात् हमारे आस पास फैले हुए ससार में और हमारे जीवन में विष और अमृत-दोनों हैं। वास्तविकता, आनन्द और अमृत का व्यवस्थित आयोजन लेकर हम चलेगे, और जिस समय यह निश्चित होगा कि ससार एक भ्रम है उस समय यह भ्रम हमसे लाखों योजन दूर चला जा चुका होगा; जब हमें लगेगा कि जीवन एक भ्रष्ट है, उस समय यह भ्रष्ट तो बेचारा दूर खड़ा खड़ा आँसू बहाता होगा। और विष यह विष तो उसी दिन स्वयं ही अमृत बन कर अमृत में मिल चुका होगा।”



खंडन—मंडन

पिछले पृष्ठों में जो कुछ लिखा गया है, उसका उद्देश्य जैनधर्म और जैन तत्त्वज्ञान के मुख्य मुख्य आचारों तथा विचारों (सिद्धान्तों) की सक्षिप्त जानकारी देना ही है । किमो एक का खंडन या दूसरे का मंडन करने के उद्देश्य से कुछ नहीं लिखा है ।

यह सब किमी भी प्रकार का वादविवाद खड़ा करने या उसमें पड़ने के उद्देश्य से नहीं बल्कि केवल उपयोगी जानकारी का प्रचार करने के हेतु ही लिखा गया है ।

स्यादवाद सिद्धान्त पूर्णतया मध्यस्थता का सिद्धान्त है । मध्यस्थता—तटस्थवृत्ति—रखे बिना इस सिद्धान्त को समझना संभव नहीं—ऐसा भी पहले ही कहा जा चुका है ।

स्यादवाद की मध्यस्थता एक विशिष्ट प्रकार की है । इसमें मिथ्या या कात्पनिक तटस्थवृत्ति नहीं है । सत्य के साथ अन्याय न हो और असत्य का समर्थन न हो—यही समस्त स्यादवाद सिद्धान्त का हृदय (रहस्य) है, मेरुदण्ड—Heart & Backbone है । इसमें अन्य किमी भी मतमतान्तर से द्वेष नहीं है । श्री हरिभद्र सूर्यस्वरजी महाराज ने इस विषय में एक स्थान पर लिखा है कि —

अन्य शास्त्र के प्रति द्वेष रखना भी उचित नहीं है । वह जो कुछ कहे उसके विषय का भी यत्नत शोधन करना चाहिए । उसमें जो कुछ सद्वचन है वह सब, प्रवचन से—द्वादशांगी से—भिन्न नहीं है ।’

ऊपर के उद्धरण से स्यादवाद की गंभीरता तथा स्यादवादों की सच्ची मध्यस्थवृत्ति स्पष्ट होती है । स्यादवाद के

मत में कोई भी वचन स्वयं प्रमाणरूप भी नहीं है और अप्रमाणरूप भी नहीं है। कोई वचन स्वशास्त्र का हो चाहे पर-शास्त्र का, उसके विषय के विस्लेषण—परिशोधन—से ही वह प्रमाण रूप या अप्रमाण रूप सिद्ध होता है।

जो वाक्य प्रत्यक्ष एवं परोक्ष प्रमाणों से सुस्थापित हो वह प्रमाण-रूप है। प्रमाण के साथ जो मेल न खाता हो वह अप्रमाणरूप है। किसी भी एक धर्म को लक्ष्य में रख कर कहा गया वाक्य उस धर्म को लक्ष्य में रख कर सत्य है, जब उसी वाक्य का उपयोग अन्य धर्म को लक्ष्य में रख कर या अन्य धर्मों का निरस्कार कर के किया जाय तब वह असत्य है। यह बात नय और सप्त-भगी समझने के बाद आसानी से समझ में आती है।

खडन भडन अर्थात् वादविवाद। इस वादविवाद का उद्देश्य बड़ा पवित्र है। मत भेद तो इस विश्व का अनिवार्य अंग है। जैसे मनुष्य के पास कर्म के अनुसार सम्पत्ति का प्रमाण न्यूनाधिक होता है, वैसे ही बुद्धि, तथा ग्रहण शक्ति भी न्यूनाधिक प्रमाण में होती है। इसलिए सशय और मतभेद तो हमेशा रहेंगे। परन्तु जब कोई दो व्यक्ति किसी विषय पर चर्चा करने आमने सामने बैठे तो उसका परिणाम विग्रह में नहीं बल्कि सधि में आना चाहिए। यह जरूरी नहीं कि यह सधि एक मति की—सहमति की—ही हो, भिन्नमति की भी सधि हो सकती है।

दुनियाँ के बुद्धिमान लोगो ने इस विषय में एक सुन्दर बात कही, है “दो मनुष्य जब अपने मतभेदों की चर्चा-मन्त्रणा करने बैठते हैं तो उससे दोनों की बुद्धि तथा समझने की शक्ति

मे स्फूर्तिदायक विविधता प्रकट होती है। परन्तु यदि दोनों व्यक्ति ऐसी वृत्ति लेकर बैठे कि 'मैं ही सच्चा हूँ और तुम गलत ही हो' तो उससे अवमता उत्पन्न होती है और अवनति की सृष्टि होती है।

पश्चिम के देशों में जब बुद्धिगाली मनुष्य चर्चा करते बैठते हैं, और जब एक दूसरे की राय से सहमत होना असंभव होता है तब अलग होते नमय दोनों एक बात स्वीकार कर के, एक दूसरे से हाथ मिला कर और एक दूसरे के प्रति शुभ कामना प्रकट करके अलग होते हैं। वे जिस बात पर 'सहमत' होते हैं वह यह है, (We agree to disagree) हम दोनों में मतभेद नहीं है, इस बात पर हम दोनों सहमत हैं।

कितनी अच्छी बात है। इसमें वैमनस्य नहीं है। इसके बाद वे कहेंगे, (We shall try again) फिर प्रयत्न करेंगे।

तात्पर्य यह कि इस पुस्तक में जो कुछ लिखा गया है उनका उद्देश्य किसी प्रकार के वादविवाद या खडन-मडन के वितंडावाद में पड़ना नहीं है। फिर भी इस पुस्तक को पढ़ने के बाद कोई शिकायत उत्पन्न हो तो उनका निवारण करना अनुचित नहीं होगा।

हम प्रश्नोत्तर द्वारा यह विवरण देंगे तो प्रश्न और उसके उत्तर को समझने से आनन्द होगा।

प्रश्न—बौद्ध मतानुसार वस्तु 'अनित्य' है। वेदान्त मत वस्तु को 'नित्य' मानता है। जैन दार्शनिकों ने दोनों बातों को एकत्रित कर कहा है कि वस्तु नित्य भी है और अनित्य भी। इसमें क्या नयी बात कही? उलटा सगंय पैदा किया।

उत्तर—वस्तु को केवल नित्य या केवल अनित्य मान

कर बैठ जायें तो उस विषय का ज्ञान अधूरा रहता है। उसी तरह अन्य सत्य अज्ञ का लोप हो जाना है, जब कि अकेला 'नित्य है' अथवा 'अनित्य है' ऐसा मान कर चले तो लक्ष्य तक पहुँचा नहीं जा सकता। प्रत्येक वस्तु में भिन्न-भिन्न परस्पर विरोधी गुण वर्म होते हैं। उनका संपूर्ण वर्णन न हो तो हमारी जानकारी अधूरी रहती है।

जिस प्रकार वैज्ञानिक प्रयोगशालाओं में सूक्ष्म-पृथक्करण (Microscopic Analysis) किया जाता है, उसी तरह जैन तत्त्ववेत्ताओं ने वस्तु के सभी गुणधर्मों को खोल कर बताया है। इसमें कुछ भी कहीं में बंदोरा हुआ नहीं है, सब कुछ स्वतंत्र है। इसके विपरीत अन्य मत मतान्तरों में जो एक मार्गी वाते कही गई हैं, वे जैन तत्त्वज्ञान में से अनुकूलता के अनुसार एक एक बात पकड़कर कही गई हो, ऐसी संभावना है।

वस्तु को 'नित्य' मान कर चलने में उसके पर्यायो, अवस्थाओं तथा परिणामों की बात ही उड़ जाती है। इसके विपरीत, वस्तु को यदि 'अनित्य' मान कर चले तो जो मूलभूत द्रव्य है उसकी उपेक्षा हो जाती है। अतः जैन तत्त्वज्ञानियों द्वारा उपेक्षा-भेद से कही गई दोनों वातें सगयात्मक नहीं, अपितु पूर्णतः निश्चयात्मक हैं।

वस्तु के इन दोनों पहलुओं की पूरी पूरी समझ का व्यवहार में एवं आचरण में विवेक महत्त्व है। जमीन के नीचे सब जगह पानी होते हुए भी एक स्थान पर कुँआ खोदा जाता है और दूसरा जगह नहीं खोदा जाता, स्थल की अपेक्षा से यह बात पानी के होने तथा न होने का द्विधा-भाव सूचित

करती है। इस तरह वस्तु का यथार्थ स्वरूप जाने बिना यदि हम एक ही स्वरूप को पकड़कर चले तो विवेक करने की अनमर्थता के कारण इच्छित ध्येय तक पहुँचने में असफल होंगे। बौद्ध मत और वेदान्त मत की जो एकान्त मान्यताएँ हैं, उनमें सत्य का एक अंश ही है, पूर्ण सत्य नहीं। फिर स्वमान्य अंश का दुर्ग्रह रख कर अन्य अंश का इनकार करने में असत्यता आ खड़ी होती है, जबकि संपूर्ण सत्य अनेकान्तवाद में ही प्रकट हुआ है। यह वैज्ञानिक, स्वतः प्रतिष्ठित, नुव्यवस्थित तथा बुद्धिगम्य है। यहाँ हम इतना स्पष्ट कर देते हैं कि ये नित्य-अनित्य आदि धर्म कोई स्वतन्त्र धर्मों का योगफल नहीं है, अपितु विशिष्ट अनेकान्त धर्म है।

जैसा कि पहले कहा जा चुका है, ज्ञात और तटस्थ बुद्धि का विवेकपूर्वक उपयोग करने से ऐसे सशयो का अपने आप निवारण हो जाता है।

प्रश्न — जैन तत्त्ववेत्ताओं के कथनानुसार वस्तु के गुण धर्म अनन्त हैं। तो फिर उनकी विश्लेषणात्मक समझ के लिए जो 'भग' बताये गये हैं वे केवल सात ही क्यों हैं ?

उत्तर — सप्त भगो और नय, इन दोनों विषयों का स्पष्ट ज्ञान प्राप्त कर लेने पर इस प्रश्न का अपने आप समाधान हो जाता है। सप्तभगो में द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव को अपेक्षा से वस्तु का स्वरूप समझाया गया है, जब कि सात नयों में वस्तु के गुण धर्मों का पृथक्करण है। नय वस्तु के भिन्न भिन्न गुण धर्म बताता है जब कि सप्तभगो तो केवल प्रत्येक वस्तु के एक एक गुण धर्म का सापेक्ष विश्लेषण करती है। 'नय' के विषय में पहले कहा जा चुका है कि जो सात नय

बताये गये हैं वे सात मुख्य नय हैं । उनके अतिरिक्त नय तो अनेक हैं, जितने वचन उतने नय हैं । सप्तभगी के सात भगो से सशयजनित जिज्ञामात्रो की वृष्टि होती है । उदाहरणार्थ सग्रह और व्यवहार नय वस्तु के सामान्य तथा विशेष-ये दो स्वरूप बताते हैं, और उसके कितने ही अवान्तर गुण धर्मों के द्वारा वस्तु को देखते हैं, निरूपण करते हैं । सप्तभगी में इनमें से किसी भी एक सामान्य या विशेष स्वरूप को लेकर उसका 'विशेष है', 'विशेष नहीं है' आदि विश्लेषण किया जा सकता है ।

तात्पर्य यह है कि यदि नय और सप्तभगी का अन्तर भली-भाँति समझ लिया जाय तो बहुत सशय दूर हो जाते हैं । तिस पर भी 'भग सात ही किसलिए ?' इस प्रश्न का उत्तर यह है कि आठवें प्रकार का कोई भग अभी तक कोई सशयकार नहीं बता सका है, क्योंकि ऐसा कोई आठवाँ विकल्प ही नहीं है । केवल शका करके खड़े रहने से किसी वस्तु का प्रतिपादन नहीं होता । यह तो एक निषेधात्मक-नकारात्मक (Negative) दुर्नीति है । कोई भी सूचन जब तक रचनात्मक (Constructive) ढंग का न हो तब तक उसके खडन मडन में उतरना व्यर्थ का वितडावाद है ।

वैसे थोड़े में से बहुत देखा जा सकता है, यह बात समझने के लिए यदि हम जड वस्तुओं में दूरबीन और चेतन वस्तुओं में अपनी आँखों के विषय में विचार करेंगे तो बहुत कुछ समझ में आ जायगा ।

प्रश्न—सात भगो में से अन्तिम तीन में 'है और अवक्तव्य है', 'नहीं है और अवक्तव्य है' तथा 'है और नहीं है और

अवक्तव्य है'—यो तीन तरह से विवरण किया गया है। पाचवे भग मे पहला और चौथा आता है, छठे मे दूसरा और चौथा आता है, और सातवे भग मे पहले और दूसरे को चौथे के साथ जोड़ा गया है। क्या यहाँ पहला, दूसरा और तीसरा ये तीनों चौथे भग के साथ जोड़ कर एक आठवाँ भग नहीं बनाया जा सकता ?

उत्तर—तीसरे भग मे पहले और दूसरे भग के दोनों सापेक्ष स्वरूपों का जोड़—सधीकरण—है ही। अतएव आठवीं दृष्टि के लिए अवकाश नहीं रहता।

प्रश्न—चौथे भग मे जो 'अवक्तव्यता' बताई गई है, उसी तरह क्या एक और जोड़ कर 'वक्तव्यता' नहीं बताई जा सकती ?

उत्तर—'अवक्तव्यता' भी एक प्रकार की वक्तव्यता ही है। और भी, इसमे जो अवक्तव्यता बताई गई है वह 'स्यात्' शब्द के अधोन होने से सापेक्ष है। व्यवहार मे कोई व्यक्ति जब कहता है कि "मेरे पास अपनी भावनाएँ व्यक्त करने के लिए शब्द नहीं हैं।" तब उसमे अवक्तव्यता की जो सूचना है, वह एक प्रकार की वक्तव्यता ही है। इसलिए इसमे वक्तव्यता को अलग बताना न आवश्यक है, न युक्तियुक्त। साथ ही इन सात भगो मे जहाँ अवक्तव्यता नहीं है, वहाँ वक्तव्यता समाविष्ट ही है। इसलिए उसका अलग स्थान नहीं रहता।

प्रश्न—एक ही वस्तु अच्छी और बुरी कही जाय—यह बात तो समझ मे आती है, परन्तु एक ही वस्तु को छोटी और बड़ी कैसे बताया जा सकता है ?

उत्तर—पर चतुष्टय की अपेक्षा से एक ही वस्तु को छोटी

अथवा बड़ी कहा जा सकता है। उदाहरणार्थ—‘वेर, नीबू, नारंगी, नारियल, और तरबूज,—इन पाँचों फलों को एक ही मेज पर पाम पास रख दीजिये। वेर की तुलना में नीबू बड़ा मालूम होगा परन्तु नारंगी से तुलना करने पर वही छोटा बन जाएगा। इस क्रम के अनुसार प्रत्येक फल को आसानी से छोटा और बड़ा कहा जा सकता है।

प्रश्न—जैन धर्म को हिन्दू धर्म की एक शाखा माना जाता है। क्या यह बात सच है? यदि सच नहीं है तो इसका क्या सबूत है?

उत्तर—नहीं, यह बात सच नहीं है। एक पिता के पाँच पुत्र हो तो उन पाँच में से किसी भी एक पुत्र के लिये वह कहेगा कि ‘यह मेरा पुत्र है।’ दूसरे के पुत्र के लिए वह ऐसा नहीं कह सकेगा। एक पेड़ में अनेक शाखाएँ होती हैं। ये सब शाखाएँ उस पेड़ की अगभूत होने के कारण कोई ऐसा नहीं कह सकता कि ‘यह शाखा इस पेड़ की नहीं है।’ यदि जैन-तत्त्वज्ञान हिन्दू तत्त्वज्ञान का एक अंग ही होता तो हिन्दू तत्त्ववेत्ता ऐसा कहते कि ‘यह हमारा एक अंग है।’ वे लोग ऐसा नहीं कहते। इतना ही नहीं, वे लोग जैन तत्त्वज्ञान को ‘भूठा’ कहते हैं। जब ‘भूठा’ कहा जाता है तब भिन्नता उपस्थित होती ही है।

बाहर की दुनिया में ‘जैन दर्शन हिन्दू-धर्म की एक शाखा है’ इस प्रकार की जो मान्यता है, वह परिस्थिति के अज्ञान से उद्भूत है। यह मान्यता बिल्कुल भूठी है। इस बात को यदि हम शुद्ध तर्क द्वारा जाचेंगे तो ज्ञात होगा कि जैन दर्शन एक पूर्णतः मौलिक एवं स्वतन्त्र तत्त्वज्ञान है।

अन्य दर्शनो में और जैन तत्त्वदर्शन में एक विशिष्ट अन्तर यह है कि जैन दर्शन को छोड़ कर अन्य सभी दर्शन मात्र जैन दर्शन को झूठा बना कर ही नहीं रक्क जाते, अपने मित्रा अन्य सभी दर्शनो को वे झूठे मानते हैं। जब कि इसके विपरीत जैन दर्शन ने दूसरे मुख्य मुख्य तत्त्वज्ञानो को 'एकदम झूठ' नहीं माना। प्रत्येक दर्शन में रहे हुए आशिक सत्य को जैन दर्शन ने स्वीकार किया है। पिछले पृष्ठो में हम यह बता ही चुके हैं कि मुख्य मुख्य अजैन दर्शन 'स्याद्वाद' के सात नयो में से कौन कौन से एक एक नय पर आधारित है। ये सभी दर्शन एक एक नय (वस्तु का एक सिरा) पकड कर बैठ गये हैं, जब कि जैन दर्शन का अनेकान्तवाद उन सातो नयो के सयुक्त आधार पर खडा है। यही इसकी विशिष्टता है। इससे यह बात स्वयं सिद्ध हो जाती है कि जैन धर्म हिन्दू धर्म या अन्य किसी भी धर्म की शाखा नहीं है।

उसी तरह यह कहना भी युक्तियुक्त (Logical) नहीं है कि भिन्न भिन्न तत्त्वज्ञानो का समन्वय करके अनेकान्तवाद के तत्त्वज्ञान की रचना की गई है। कपडे के थान में से सात कोट सिल सकते हैं, परन्तु उन सातो कोटो को इकट्ठा करके एक थान नहीं बनाया जा सकता। इसके विपरीत क्रम में, एक की सख्या में एक से विशेष कुछ नहीं होता। सात में से एक निकाला जा सकता है, एक में से एक निकालने पर तो शून्य ही रहता है।

पिता पुत्र का क्रम ले तो, एक पिता से सात पुत्र उत्पन्न हो सकते हैं, परन्तु उन सातो पुत्रो को एकत्रित करने से एक पिता नहीं बन सकता। इस न्याय से—जैन तत्त्वज्ञान के अने-

कातवाद में से एक एक ग्रन्थ पकड़ कर आशिक सत्य वाले भिन्न भिन्न तत्त्वज्ञान अनेकातवाद में से रचे गये हैं—ऐसा कहना शुद्ध तर्कसंगत एवं न्याय्य है ।

वस्तु के स्वरूप को देखने की जैन दर्शनकारों की मध्यस्थता का सब से बड़ा सबूत तो यह है कि उन्हें अन्य दर्शनो में जो अश्विन सत्य दिखाई दिया, उसका इनकार नहीं किया । उसे उन्होंने 'सत्य का अंश' माना है । परन्तु सत्य के एक अंश को कभी पूर्ण सत्य नहीं कहा जा सकता, इसलिये, यही तक जैन दार्शनिकों ने अन्य दर्शनो का विरोध किया है । इस विरोध में द्वेष नहीं है, पूर्ण सत्य का आग्रह है ।

प्रश्न—एक ऐसा मत भी है कि सब धर्मों का समन्वय करके जैन तत्त्वज्ञान का निर्माण किया गया है । इसका अर्थ यह होता है कि अन्य दर्शन पहले थे और जैन दर्शन बाद में आया । इस बात का क्या समाधान है ?

उत्तर—यह बात सापेक्ष दृष्टि से कही जाती है कि स्याद्वाद में अन्य सभी दर्शनो का अन्तिम समन्वय हो जाता है । किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि अन्य दर्शनो को मिला कर उनमें से जैन दर्शन की रचना की गई है । इसका केवल इतना ही अर्थ है कि अन्य दर्शनो में जो आशिक सत्य है वे सब अनेकातवाद में तो थे ही ।

उदाहरणार्थ—पृथ्वी पर बहने वाली सभी नदियाँ समुद्र में जा कर मिलती हैं—यह एक तथ्य है । परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि ये सब नदियाँ एकत्रित हो कर समुद्र का सृजन करती हैं । समुद्र तो उन नदियों के जन्म से पहले भी था । ये नदियाँ समुद्र में मिल गई—इसका अर्थ यही होता है कि

‘समुद्र ने नदियों को अपने मे समा लिया ।’ स्यादवाद का सिद्धान्त ऐसा ही एक महासागर है, श्रुतसागर है । इसमें आकर मिल जाने वाले सत् के अशो मे से इसका जन्म या निर्माण नहीं हुया है । इसके विपरीत, स्वयं स्यादवाद ने ही सत् के भिन्न भिन्न अशो और स्वरूपो को खोल कर ओर पृथक् करके बताया है । सभव है कि, इनमे से एक एक अश को लेकर दूसरे दर्शन रचे गये हो ।

जैन दर्शन वाद मे आया या पहले अर्थात् अन्य दर्शनो के उद्भवकाल के पूर्व भी था—यह लेखक इस प्रश्न को महत्वपूर्ण नहीं मानता । क्या इतना ही पर्याप्त नहीं है कि गुरावत्ता की दृष्टि से जैन तत्त्वज्ञान सर्वोत्कृष्ट है । फिर भी ऐतिहासिक सांस्कृतिक एवं साहित्य विषयक प्रमाण इतनी बड़ी सख्या मे ग्रन्थस्थ हुए है कि उन्हें देखकर इस विषय मे कोई मतभेद नहीं रहता कि जैन तत्त्वज्ञान अति प्राचीन तत्त्वज्ञान है । वेदात दर्शन के प्राचीन ग्रन्थो मे जैनो के प्रथम तीर्थंकर श्री ऋषभदेव का जो उल्लेख मिलता है उससे इतना तो सिद्ध होता ही है कि श्री ऋषभदेव उन ग्रन्थो की रचना के पूर्व हुए थे ।

फिर भी मेरा नम्र सुझाव है कि ‘कौनसा दर्शन पुराना है और कौनसा नया ? कौनसा पहले था और कौनसा वाद मे आया ?’—ऐसे व्यर्थ के विवाद मे पडने के बदले ‘पूर्ण सत्य क्या है, और वह कहाँ पडा है ?’ इसकी खोज करना ही इष्ट मार्ग है ।

प्राचीनकाल मे जो दर्शन एकागी थे, उनमे से अनेक मे ज्ञान के विकास के साथ वृद्धि होती गई है । वेदात तथा बौद्ध

आदि मतों ने बाद में चलकर अपनी मान्यताएँ बदली हैं और ऐसा करने से वे अनेकातवाद के निकट आये हैं। जब कि अति प्राचीन काल से जो अनेकातवादी जैन दर्शन चला आ रहा है उसमें कोई परिवर्तन या वृद्धि नहीं करनी पड़ी। पूर्व और पश्चिम के कुछ गण्यमान्य विद्वानों ने जैन दर्शन की मौलिकता को स्वीकार किया है जब कि अन्य मतों के विषय में ऐसी निश्चित राय देखने को नहीं मिलती।

अनेकान्तवाद का सिद्धान्त तथा उसका तत्त्व निरूपण मूल में ही पूर्ण होने के कारण अटल तथा निश्चल रहे है। इसमें किसी प्रकार का परिवर्तन करने की आवश्यकता ही उपस्थित नहीं हुई। इस तथ्य को देखते हुए, जिसे 'यावच्चन्द्र-दिवाकरौ' कहा जाता है—वैसा पूर्ण सत्य दुनिया में एक मात्र अनेकान्त-तत्त्वज्ञान में ही है।



नमस्कार महामंत्र

ससार के सर्वश्रेष्ठ तत्त्वज्ञान का सक्षिप्त परिचय प्राप्त करने के बाद, जिस जैन धर्म के प्रवर्तको ने दुनिया को इस महान् तत्त्वज्ञान का उपहार दिया है, उस धर्म के एक परम कल्याणकारी इष्ट मंत्र का उल्लेख किये बिना ग्रन्थ को समाप्त कर देना किसी राजा को मुकुट पहनाये बिना सिंहासन पर बैठाने के समान होगा ।

यह इष्ट मंत्र 'नमस्कार महामंत्र' कहलाता है ।

यह हमने 'मंत्र' का निर्देश किया है, इसलिए मंत्र के विषय में थोड़ा सा विचार करना अप्रस्तुत नहीं होगा ।

मानव जाति अनादि काल से सुख प्राप्ति के लिये अनन्त परिश्रम करती रही है । मनुष्य चिरकाल से अनन्य, अद्वितीय तथा महत्त्वपूर्ण सुख की खोज में भटकता रहा है ।

इस सबके पीछे अविकसित मनुष्य का प्राथमिक हेतु भौतिक एवं सासरिक सुखसामग्री प्राप्त करना होता है । प्रेममयी पत्नी, प्यारे बच्चे, किलकिलाता हुआ परिवार, धन, वैभव और वज्र के समान दृढ शरीर आदि उसकी प्राप्ति के लक्ष्य होते हैं । इसके अतिरिक्त अपना नाम प्रख्यात हो, लोगो में अपनी पूछ हो, पूजा हो अपने हाथों कोई सुयश का बड़ा कार्य हो, सत्ता तथा प्रभुता प्राप्त हो—ये सब चीजें भी मनुष्य की सुख प्राप्ति की इच्छा में शामिल हैं ।

मनुष्य को इन सब शारीरिक, पारिवारिक, सामाजिक तथा अन्य बहुत सी भौतिक सिद्धियों के लिये अचिरत प्रयत्न करते, मुसीबतें झेलते और समाप्त हो जाते भी अनादि काल

से दुनिया ने देखा है, इतिहासकारों ने उसका वर्णन किया है ।

इस हेतु की प्राप्ति के लिये सभी प्राप्य साधनों का मनुष्य ने उपयोग किया है । इसके अतिरिक्त, सुख प्राप्ति में उपयोगी बन सके, ऐसे नये नये साधन खोजने तथा पंदा करने का भी मनुष्य ने अविरत प्रयत्न किया है ।

इन सब भिन्न-भिन्न साधनों में 'मन्त्र' के द्वारा सिद्धि प्राप्त करने का प्रयत्न भी मनुष्य अज्ञात काल से करता आया है । चमत्कारपूर्ण सिद्धि दे सकने वाले विशिष्ट शब्दों अथवा शब्द-समूहों में एवं उनके विधि पूर्वक प्रयोगों में मनुष्य अनन्य श्रद्धा रखता रहा है ।

'मन्त्र' क्या है ? क्या इन मन्त्रों में सचमुच ऐसी सिद्धि-दायक शक्ति है जिसका आरोपण उनमें किया जाता है ? क्या इन मन्त्रों के पीछे कोई बुद्धिगम्य और वैज्ञानिक बल है, या यह कोई ऐसी वस्तु है जो मनुष्य की बुद्धि और समझ के परे है ?

इन प्रश्नों का उत्तर पाने के लिये किसी भी मन्त्र में जो तीन अंग महत्वपूर्ण होते हैं, हमें उनकी जाँच करनी चाहिए । ये तीन अंग निम्नलिखित हैं —

- (१) शब्दों की शक्ति,
- (२) शब्दों का अर्थ और उस अर्थ की शक्ति,
- (३) उसके पीछे कार्य करने वाली मन्त्रसृष्टा की सकल्प शक्ति ।

आज शब्दों की शक्ति के विषय में तो कोई मतभेद नहीं है । शब्द में अपरिमित शक्ति होती है । इसका अनुभव करने के बाद शब्दब्रह्मवादियों ने शब्द को भी 'शब्द ब्रह्म' नाम दिया है ।

जब हम कोई शब्द बोलते हैं तो उसमें से एक नाद और एक प्रभाव उत्पन्न होता है। वायु की तरंगें मुह में से बाहर निकले हुए शब्दों को ग्रहण करती हैं और उसे सुनने वाले के कानों तक एवं सारी दुनिया में फलाती हैं।

शब्द में वे जो नाद (आवाज) उत्पन्न होता है, वह अपना प्रभाव भी उत्पन्न करता है। शब्द का नाद जहाँ जहाँ जाता है, वहाँ वहाँ उसका प्रभाव भी साथ ही जाता है। सुनने वाले मनुष्य के कान शब्द के नाद को भेदते हैं, और उसकी बुद्धि तथा हृदय शब्द के प्रभाव को भेदते हैं।

शब्द के प्रभाव का अंग एवं प्रमाण बोलने वाले व्यक्ति की शक्ति तथा योग्यता पर अवलंबित है। वह सुनने वाले की प्राप्ति पर भी निर्भर है।

शब्द के अर्थ में जो गहनता तथा गभीरता होती है, उसकी मात्रा के अनुसार शब्द का प्रभाव भी न्यूनाधिक होता है। शब्द मनुष्य को हँसा सकते हैं, रला सकते हैं, मुला सकते हैं, जगा सकते हैं। शब्द की अपनी शक्ति उसके अर्थ की शक्ति के साथ मिलकर ऐसे बहुत से कार्य करती है।

जहाँ तक मंत्र का सम्बन्ध है उस मंत्र के अधिष्ठायक देवता के सामर्थ्य का शब्द के अर्थ में बड़ा महत्त्व है। जिनको उद्देश कर मंत्र रचा गया हो उसका नाम मंत्र के शब्दों में आता ही है। अतः जिसका नाम आता है उनकी योग्यता का भी बड़ा महत्त्वपूर्ण स्थान है।

इसके पश्चात् मंत्र की तीसरी शक्ति मंत्र का निर्माण करने वाले, मंत्र तैयार करने वाले सम्पादक की 'सकल्प-शक्ति' है। मंत्रसृष्टि अपने सकल्प-बल से शब्दों को अधिकृत बना कर

मन्त्र का निर्माण करता है। यह सकल्पवल किसी भी मन्त्र का सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण अंग है।

इस प्रकार तैयार किया हुआ मन्त्र, शब्दों के क्षेत्र में एक अद्भुत औपधि का सा स्थान प्राप्त करता है। विविष्ट प्रकार की सिद्धियों के लिये भिन्न भिन्न प्रकार के मन्त्र इस तरह अस्तित्व में आये हैं। इस प्रकार मन्त्र का स्वरूप पूर्णतः वैज्ञानिक एवं बुद्धिगम्य है। मन्त्रों से अमुक प्रकार के कार्य हुए होने की जो वाते हम पढ़ते हैं वे सब कपोलकल्पित नहीं होती। हाँ, उनमें मानव-सुलभ अतिशयोक्ति तो होती है। आज भी हमें मन्त्रशास्त्र के ग्रन्थों में ऐसे अनेक मन्त्र मिलते हैं।

परन्तु मन्त्र के परिणाम की प्राप्ति मन्त्र के अस्तित्व मात्र से नहीं हो जाती। कोई भी व्यक्ति कोई भी मन्त्र लेकर उसे जपने बैठ जाय तो इतने से ही वह मन्त्र फलदायक नहीं बन जाता। जैसे उसकी उत्पत्ति में तीन महत्त्वपूर्ण कारण अपना कार्य करते हैं, उसी तरह उसकी सिद्धि की कुछ निश्चित शर्तें होती हैं। इसमें प्रायः पाँच शर्तें मुख्य होती हैं —

- (१) श्रद्धा
- (२) एकाग्रता
- (३) दृढता
- (४) विधि
- (५) हेतु (उद्देश्य)

इनमें सर्व प्रथम आवश्यकता श्रद्धा की है। यहाँ 'श्रद्धा' शब्द का प्रयोग 'अधिश्रद्धा' के अर्थ में नहीं किया गया है। जैन तत्त्ववेत्ताओं ने बुद्धि तथा श्रद्धा को समान महत्त्व दिया है। उन्होंने कहा है कि "श्रद्धा रहित बुद्धि वेद्या है, और

बुद्धि-रहित श्रद्धा बन्ध्या है।” इसका स्पष्ट अर्थ यह है कि श्रद्धारहित बुद्धि मनुष्य को तरह तरह से बन्दर की भाँति नचाती है, और बुद्धिरहित श्रद्धा बन्ध्या की तरह कुछ भी फल नहीं देती।

श्रद्धा और बुद्धि के सुयोग्य मिलन की बात बहुत ध्यान देने योग्य है। जैन तत्त्वज्ञान को ससार में सर्वाधिक बुद्धिगम्य (Most rational) तत्त्वज्ञान माना गया है।

‘यह एक अद्भुत तत्त्वज्ञान है’—इस प्रकार की पक्की और सच्ची समझ प्राप्त करने के लिए सर्व प्रथम श्रद्धा से ही प्रारंभ करना पड़ता है। फिर भी अपनी स्थिति का निश्चित ज्ञान रखने वाले जैन तत्त्ववेत्ताओं का कथन है कि—“श्रद्धा पूर्वक आइये, पर बुद्धि को भी साथ लेकर आइये।” वे बुद्धि को छोड़कर आने की बात नहीं करते।

जब मनुष्य किसी भी बात को श्रद्धा से ही सच मानता है, तब वह श्रद्धा के परिवलो से उस बात पर पूर्णतया आसक्त हो गया होता है। परन्तु उममें वही बात दूसरों को समझाने की शक्ति नहीं होती। यदि मनुष्य ने श्रद्धा के परिवल से किसी बात को बुद्धिपूर्वक समझा हो, तो वह स्वयं तो उस बात को भलीभाँति समझता ही है, दूसरों को भी वह बात समझा सकता है।

इस ससार में जो अनेक विचित्रताएँ देखी जाती हैं, उनमें ‘श्रद्धा’ भी एक अजीब वस्तु है। समग्र विश्व की कोई भी प्रवृत्ति जब श्रद्धा की धुरी के इर्द गिर्द घूमती हो तभी वह सफल होती है। जिस प्रवृत्ति के मूल में श्रद्धा न हो, (ऐसी कोई कदली नहीं फलती) उसमें सफलता नहीं मिलती।

यदि हम थोड़े या बहुत से व्यक्तियों से मिल कर पूछें तो मालूम होगा कि अधिकांश लोग श्रद्धा को मानते ही हैं। परन्तु इनमें से सब के सब शायद ही 'श्रद्धा' शब्द का अर्थ जानते हैं।

सामान्य अर्थ में वे 'श्रद्धा' को 'विश्वास' या 'भरोसा' मानते हैं। परन्तु यदि श्रद्धा के बदले विश्वास के विषय में उनसे पूछा जाय तो अधिकांश लोग तुरन्त ही यह कह उठेंगे, 'नहीं, भाई नहीं, इस दुनिया में किसी का भी विश्वास करने योग्य नहीं है।' विधि की विचित्रता देखिये कि 'विश्वास रखने योग्य नहीं है' ऐसी व्यापक मान्यता के बावजूद समस्त विश्व का व्यवहार विश्वास पर ही चलता है।

परन्तु श्रद्धा का अर्थ बड़ा गहन और गभीर है। यह मानना और कहना कि 'इसमें मुझे श्रद्धा है', बड़ी साधारण, छोटी, सीधी सी बात है। इससे यह फलित नहीं होता कि ऐसा कहने वाला और मानने वाला व्यक्ति श्रद्धालु है। किसी भी मनुष्य को किसी वस्तु पर जो श्रद्धा होती है उसकी प्रतीति तो तभी हो सकती है जब कि इस विषय में उसकी परीक्षा ली जाय और उस परीक्षा में उत्तीर्ण होने को वह तत्पर हो। जिस वस्तु में खुद को श्रद्धा हो उस वस्तु के लिये आवश्यकता पड़ने पर मर मिटने की अथवा सर्वस्व बलिदान करने की तमन्ना जिसमें हो उसी मनुष्य को 'श्रद्धावान्' कह सकते हैं। उसके सिवा, केवल शब्दों में व्यक्त होने वाली श्रद्धा तो भेड़ों के समूह जैसी है, उसे जिस ओर मोड़ना चाहे उस ओर मुड़ जाती है।

तात्पर्य यह कि मन्त्रसिद्धि के लिए आवश्यक शर्तों में जिसे प्रथम स्थान मिला है वह श्रद्धा इस प्रकार की पूर्ण श्रद्धा

होनी चाहिए। बुद्धिपूर्वक प्राप्त समझ के द्वारा अधिकृत या प्रतिष्ठित श्रद्धा ही फलदायक होती है। उससे रहित श्रद्धा फल नहीं देती। जो श्रद्धा 'आगे से चली आई है' ऐसे अर्थ वाली (मात्र परपरागत) होती है वह सच्ची श्रद्धा नहीं है। सच्ची इस अर्थ में नहीं है कि इस प्रकार की श्रद्धा वाले मनुष्य परीक्षा के समय पानी के बुदबुदे की तरह विला जाते हैं।

मत्रसिद्धि में दूसरी महत्त्व की वस्तु 'एकाग्रता' है। चित्त की एकाग्रता (Concentration of mind) एक बड़ी भारी शक्ति है। इसके बिना मनुष्य मत्र के विषय में कोई प्रगति नहीं कर सकता। स्थिर हुए बिना, अनेक प्रकार के मनोव्यापारों में विजली की सी गति करने वाला मन एकाग्रता प्राप्त नहीं कर सकता। इस विषय में मन को तैयार करने के लिए मनुष्य को बड़ा भारी पुरुषार्थ करना पड़ता है, मन की एक निश्चित सुव्यवस्थित अवस्था का निर्माण करना होता है। यदि ऐसा न हो सके तो मत्रसिद्धि कभी प्राप्त नहीं हो सकती।

तीसरी शक्ति दृढता है। यह भी एक महान् शक्ति है। इस दृढता को अंग्रेजी में Power of Perseverance कहते हैं। मुसीबतें आवें, आफतें आवें, दुख पड़े और अपनी धारणा से अधिक समय लग जाय तो भी इन सबके सामने मनुष्य को दृढतापूर्वक डटे रहना चाहिए। बुद्धि सहित श्रद्धा से युक्त एकाग्रचित्त में निश्चय-शक्ति तो अपने आप प्रकट होती है। परन्तु जिनमें उस पर दृढतापूर्वक डटे रहने की और कुछ भी हो जाय तो भी अपने प्रयत्न को न छोड़ने की शक्ति हो उन्हीं को सिद्धि प्राप्त होती है।

चौथी शक्ति 'विधि' से सम्बन्धित अर्थात् विधिपूर्वक

(Methodical) साधना करने की है। यह भी एक अद्भुत शक्ति है। तज्ज्ञ पुरुषों से मन्त्रसाधना की विधि भली भाँति समझ लेने के पश्चात् उसका बिना किसी भूल के पालन तथा अनुसरण किया जाय—मन्त्रसिद्धि के लिए यह चौथी महत्त्वपूर्ण शर्त है। इसमें एक खास ध्यान रखने की बात यह है कि पुस्तक के पृष्ठों पर लिखित मन्त्र अथवा किसी के पास से प्राप्त मन्त्र सुषुप्त दशा में होते हैं। जब तक योग्य गुरु से विधिपूर्वक मन्त्र ग्रहण न किया जाय, तब तक उसमें चैतन्य प्रकट नहीं होता, वह मन्त्र तब तक जड़ रहता है। मन्त्र है, इसलिए उसकी साधना फलदायक तो होती ही है। फिर भी गुरु के पास से ग्रहण करके 'चेतन' बनाने के बाद उसकी सिद्धि एवं शक्ति अद्भुत बन जाती है।

पाँचवीं और अंतिम शर्त मन्त्रसिद्धि के हेतु (उद्देश्य) से संबंधित है। यहाँ स्वभावतः यह प्रश्न पूछा जा सकता है कि 'हेतु की विशुद्धता या अयोग्यता के साथ मन्त्रसिद्धि का क्या सम्बन्ध है ?'

'बुद्धियुक्त श्रद्धा, चित्त की पूर्ण एकाग्रता तथा दृढ कार्य-क्षमता रखने वाला मनुष्य यदि विधिपूर्वक मन्त्र साधना करे तो उसमें उसके हेतु की शुद्धता-अशुद्धता से क्या सम्बन्ध है ?' ऐसा प्रश्न उठना स्वाभाविक है ?

यह एक बहुत ही ध्यान में रखने की बात है। दुनिया का यह एक अबाधित तथा सनातन सिद्धान्त है कि उद्देश्य की पवित्रता से रहित कोई भी कार्य अन्ततः सुखदायक—इष्ट-प्राप्ति करानेवाले—कभी नहीं हो सकते। उद्देश्य या हेतु से मन्त्रसिद्धि का घनिष्ठ संबंध है।

मनुष्य मन्त्रसिद्धि की कामना शुभ हेतु से करता है, या अशुभ अथवा अशुद्ध हेतु से—यह बड़े महत्त्व का प्रश्न है। अशुभ हेतु से किये हुए कार्य में श्रद्धा, एकाग्रता तथा दृढता हो तो काम भले ही बन जाता है, परन्तु उसका परिणाम दीर्घकाल तक निभ नहीं सकता। इसके अतिरिक्त, इस प्रकार की सिद्धि अन्त में उसका खुद का भी अहित ही करती है, उसको ही अधोगति के गहरे गर्त में धकेल देती है; जब कि शुभ हेतु से की गई मन्त्रसाधना अपने साधक को उत्तरोत्तर शक्ति देती रहती है और साथ ही उसे निरंतर कल्याण के पथ पर भी अग्रसर करती है।

यदि कोई मनुष्य—अपनी किसी आपत्ति को दूर करने के लिए, कुटुम्ब के पालन के लिये या भौतिक आवश्यकताओं के लिए मन्त्र साधना करे तो हम उसे शुभ नहीं कह सकते; परन्तु वह अशुभ भी नहीं कहलाएगी। 'शुभ है।' और 'अशुभ नहीं है।'—इन दो वाक्यों के अर्थ में बड़ा अन्तर है। किन्तु जो हेतु अशुभ नहीं है, उनको मन्त्र साधना के लिए अनिष्ट नहीं माना गया। जब तक मनुष्य पराया या अपना कल्याण चाहता हुआ प्रवृत्तियाँ करता रहे, उसमें दूसरे किसी को पीड़ा अमंगल या दुःख पहुँचाने की वृत्ति न हो, तबतक हम उसके हेतु को 'अशुद्ध' नहीं कह सकते।

यहाँ जब कि हमने अशुभ हेतुओं की, और जो अशुभ नहीं है, उन हेतुओं की चर्चा की है तो अब इस बात का भी थोड़ा सा विचार कर ले कि शुभ अथवा शुद्ध हेतु किसे कहते हैं।

ज्यो ज्यो हम जीवन के हेतु अथवा 'ध्येय' के विषय में

उपयोगिता की दृष्टि से क्रमशः विचार करते चलेगे त्यों त्यों हमें नया प्रकाश मिलता जायगा। यह विचार करते करते हमारी विचारधारा नाशवत पर्यायों को छोड़ कर जो ध्रुव स्वरूप है, जो परिणामीनित्य है, उस आत्मा तक अवश्य पहुँचेगी।

इस तरह विचार करते करते, इस विश्व के इतिहास को खोजते खोजते, और अपने आस पास-नित्य होती हुई घटनाओं का तात्त्विक विश्लेषण करते करते आखिर हम इस नतीजे पर पहुँचेगे कि जीवन का अंतिम ध्येय शरीर और संपत्ति नहीं बल्कि आत्मा और उसकी मुक्ति है। बुद्धिमान् और ज्ञानी लोग अपने श्रेय के लिये लघुदृष्टि को छोड़ कर दीर्घदृष्टि से काम लेते हैं। जिस विचार या आयोजन के पीछे दीर्घ दृष्टि न हो उससे हमें शायद तात्कालिक लाभ हो सकता है, परन्तु दीर्घकाल तक वह हितकारी नहीं होता। अतएव जब भी हम अपना ध्येय निश्चित करना हो तब 'आत्मा की अन्तिम मुक्ति'—Final Emancipation of the soul—को केन्द्र में रख कर ही हमें अपने जीवन का आयोजन—Planning करना चाहिए। आत्म-कल्याण के साथ सबध रखने वाली एक महत्त्व की बात है, गमस्त विश्व का कल्याण करना और चाहना। अतः आत्मा के कल्याण के लिए, उसकी अन्तिम मुक्ति के लिए, और उसे लक्ष्य में लेकर परकल्याण के लिए जो कोई मन्त्र साधना की जाय उसका हेतु शुद्ध तथा शुभ माना जायगा, क्योंकि उसमें कोई भौतिक स्वार्थ या कामना नहीं होती।

अब हम अपनी मन्त्रसाधना विषयक विचारधारा को

और आगे बढ़ते हैं। ऊपर जो पाँच शर्तें बताई गई हैं उन्हें नीचे से ऊपर के क्रम में लेते हुए शुद्ध हेतु या अशुद्ध न हो ऐसा हेतु, तज्ज्ञ पुरुष से प्राप्त विधि, दृढ कार्यक्षमता, पूर्ण एकाग्रता, और बुद्धियुक्त श्रद्धा—इन पाँचों वस्तुओं का आनवन लेकर यदि कोई भी मनुष्य मन्त्रसाधना करे तो उसे सिद्धि प्राप्त होती है—ऐसा शास्त्र का वचन है।

परन्तु ये पाँचों चीजें एकत्रित होने मात्र से मन्त्रमिद्धि फलदायक हो जाती है, ऐसा नहीं मान लेना चाहिए। यहाँ मन्त्र की पसदगी का एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण प्रश्न उपस्थित होता है।

हमने पिछले पृष्ठों में देखा है कि जो भौतिक जीवनमार्ग हमें आध्यात्मिक प्रगति की सीढ़ी तक न ले जाय वह मन्त्रा जीवन-मार्ग ही नहीं है। उससे मन्त्रे मुख की प्राप्ति नहीं होती, क्योंकि ऐसे सुखों में पुनः दूसरे अनेक छोटे बड़े दुःखों की उत्पत्ति होती है।

इसी प्रकार से, जो मन्त्र स्वयं ही मासारिक सुखप्राप्ति को लक्ष्य में रख कर रचा गया हो, उस मन्त्र की मिद्धि आखिरकार दुःखदायक ही होती है। 'कागविद्या' (कर्ण-पिगाचिनी विद्या) के उपासकों और माधकों की कैसी दशा होती है? मैली विद्या (काला जादू) के आराधकों की कैसी हालत होती है? यह सब देखे तो उपर्युक्त कथा अच्छी तरह समझ में आएगा।

एक और उदाहरण लेते हैं। एक मन्त्र है जिसे 'वशीकरण' कहते हैं। यह एक बड़ा आकर्षक मन्त्र है। ऐहिक सुख के अभिलाषी, विशेषतः किसी खास स्त्री को पाने की कामना

वाले कोई कोई व्यक्ति इस मंत्र का आश्रय लेते हैं। इन पक्तियों के लेखक को ऐसे दो किस्से—सत्य घटनाएँ—मालूम हैं। किसी स्त्रीविशेष को अपने वश में करने के लिए सुध-बुध खोये हुए दो शक्तिशाली युवकों ने इस मंत्र की साधना की थी। दोनों को इसमें सफलता प्राप्त हुई थी, और दोनों अपनी अपनी इच्छित रमणियों को वश में करके उनके साथ शादी कर सके थे। परन्तु वशीकरण मंत्र की सिद्धि से पहले ये दोनों स्त्रियाँ अपने अपने प्रेमी युवक को घृणा की दृष्टि से देखती थी। मंत्रसिद्धि के बाद मंत्रबल से हिप्नोटाइज होकर उन दोनों स्त्रियों ने उन पुरुषों से व्याहृत किया, परन्तु इसका परिणाम क्या हुआ ?

एक स्त्री तो मंत्र से अभिभूत स्थिति में केवल कठपुतली बन गयी, और हृदय की उष्मा खो बैठी। उक्त युवक ने जिस सुख की आशा से मंत्रसिद्धि का पुरुषार्थ किया था, वह सुख उसे जीवन भर नहीं मिल सका। और उलटे जीवन भर के लिए उसे महादुःख प्राप्त हुआ। दूसरे किस्से में स्त्री कुछ अधिक मनोबल वाली थी, इसलिए यद्यपि उसने मंत्र के प्रभाव के कारण उस युवक से शादी कर ली, तथापि वह उसे अपना प्रेम न दे सकी। इसके बदले उस स्त्री का अपना जीवन नष्ट हो गया। इस घटना में भी एक 'अयोग्य पात्र' को ले आने का दुःख उस युवक का जीवनसाथी बन गया। उस पात्र में जिस अयोग्यता ने प्रवेश किया उसका जिम्मेदार वह युवक स्वयं ही था—यह बात अभी तक उसके दिमाग में नहीं बैठी।

इस पर से यह बात सिद्ध होती है कि मनुष्य को मंत्र की पसंदगी करते समय पूर्ण विवेकबुद्धि से काम लेना

चाहिए । मन्त्र ऐसा होना चाहिए जो स्वयं 'सर्वसिद्धिप्रदायक' होने के उपरांत साधक की मानसिक एवं आध्यात्मिक भावनाओं को भी प्रकट करने और प्रबल बनाने की शक्ति रखता हो ।

यह मन्त्र साधक की साधकावस्था की त्रुटियों को स्वयं दूर करने की शक्ति रखने वाला, साधन की अपवित्रता को स्वयं पवित्र बनाने में समर्थ, तथा साध्य (हेतु) को भी स्वयं शुद्ध तथा सुसंगल बनाने में शक्तिमान् होना चाहिए । यह मन्त्र ऐसा होना चाहिए जो स्वयं 'पारसमणि' के समान क्षमता रखता हो, स्पर्श मात्र से सीसे को कचन बना दे, और केवल अपनी ही शक्ति से 'साधक, साधन और साध्य'—तीनों का सुनियंत्रण कर सके—ऐसा 'स्वयंसिद्ध एवं स्वयसंचालक' हो ।

ऐसे सुयोग्य मन्त्रों में से श्रेष्ठ मन्त्र इस जगत यदि कोई हो तो वह एक "नमस्कारमहामन्त्र" है । इस महामन्त्र को "मंत्राधिराज" का संगल विरुद्ध प्राप्त है ।

सीधे-सादे शब्द और सरल अर्थ बताने वाला यह मन्त्र सामान्य मनुष्य पर प्रथम दृष्टि में बहुत बड़ा या असाधारण प्रभाव नहीं डालता ।

छोटा सा बालक जब पहलेपहल स्कूल में पदार्पण करता है तब प्रारम्भ में उसे वर्णमाला सिखाई जाती है । वर्णमाला को अच्छी तरह सीख लेने के बाद जवानी में या बड़ी उम्र में उस वर्णमाला को कौन याद करता है ? फिर भी यह कौन नहीं जानता कि अप्रतिम विद्वत्ता की नींव वर्णमाला ही है ।

जैनो के बालकों को धार्मिक शिक्षा देने का प्रारम्भ इस 'नमस्कारमहामन्त्र' से होता है । उस समय इस मन्त्र को 'नवकार मन्त्र' के un conspicuous अप्रसिद्ध नाम से पहचाना

जाता है। परन्तु यह 'नवकारमत्र' भौतिक जगत की वर्ण-माला से लाखों गुनी अधिक शक्ति रखने वाला मत्र है। इस वात का ज्ञान वाद में चलकर विचार करने से तथा योग्य गुरु के मार्गदर्शन से प्राप्त होता है।

यह एक स्वयसिद्ध मन्त्राधिराज है। यह मन्त्र साधक को सुधड बना सकता है, साधन को बुद्ध बना सकता है, और साध्य का भी स्वयं ज्ञान कराता है। परन्तु ऐसा कब हो सकता है? इस मन्त्र में जो 'सर्वसिद्धिप्रदायकता' है वह कब प्रकट हो सकती है?

इसकी पहली शर्त यह है कि 'हम श्रद्धापूर्वक प्रयत्न के द्वारा, इस मन्त्र में जो सर्वसिद्धिप्रदायकता का अपूर्व भंडार भरा हुआ है उसकी बौद्धिक समझ से सुसज्जित हो।'।

अब हम इस मन्त्र के शब्द-शरीर का निरीक्षण करें —

“नमो अरिहताण
 नमो सिद्धाण
 नमो आचारियाण
 नमो उवज्झायाण
 नमो लोए सव्वसाहूण
 एसो पचनमुक्कारो
 सव्वपावप्पणासणो
 मगलाण च सव्वेसि
 पढ भ हवइ मगल ।”

इन वाक्यों में प्रथम दृष्टया क्या कोई असाधारणता दिखाई देती है? पहले पाँच वाक्यों-पदों-में 'अरिहत, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय, और सर्वसाधु' इन पांच 'परमेष्ठियों' को नमस्कार

किया गया है। अंतिम चार वाक्यों में इस प्रकार किये गये नमस्कार का फल तथा प्रभाव वर्णित है। फल और प्रभाव बताने वाले इन चार पदों को नमस्कार महामन्त्र के अन्तर्गत ही माना गया है।

हमने जो नौ पद अभी पढ़े, उनका सीधा-सादा और सरल अर्थ निम्नानुसार होता है :—

- १ अरिहत (भगवान्) को नमस्कार करता हूँ।
- २ सिद्ध (परमात्मा) को नमस्कार करता हूँ।
- ३ आचार्य (भगवत्) को नमस्कार करता हूँ।
- ४ उपाध्याय (महाराज) को नमस्कार करता हूँ।
- ५ लोक में रहे हुए सर्व साधु महाराजों को नमस्कार करता हूँ।
- ६ इन पापों को किया हुआ नमस्कार
- ७ सर्व पापों को नाश करने वाला है।
- ८ और सर्व मंगलों में
- ९ प्रथम (उत्कृष्ट) मंगल है।

सीधा-सादा दिखाई देने वाला यह मन्त्राधिराज कितना अर्थगम्भीर है—इस बात का शीघ्र ही खयाल आ जाना संभव नहीं है। फिर भी इसमें रही हुई गहन और गूढ़ अर्थगम्भीरता के विषय में विचार करने से पहले हम यह देखेंगे कि जिन्होंने इस महामन्त्र का अंशतः स्वाद अनुभव किया है वे लोग इस विषय में क्या कहते हैं। प्रारम्भ श्रद्धा से करना। इस श्रद्धा को वाद में बुद्धिगम्यता से अलंकृत करेंगे।

“यह नवकार मन्त्र सभी शास्त्रों का सार रूप है। यह मन्त्र अचिंत्य प्रभावशाली है। इसका प्रभाव न केवल मनुष्यों

को, अपितु देवो तथा दानवो को भी आकर्षित करता है। इससे सभी मनोरथपूर्ण होते हैं। यह मन्त्र तमाम विघ्नो को दूर करता है। इस मन्त्र के प्रभाव से सब प्रकार की बाधाएँ तथा आपत्तियाँ (उपसर्ग) नष्ट होती हैं। यह मन्त्र जगल में मगल करने वाला, चितामणि रत्न के समान, कल्पवृक्ष और काम-धेनु से अधिक अभीष्टदायक और शून्य में से सृष्टि बना देने वाला है। इस मन्त्र के सेवन से सब प्रकार के पाप नष्ट होते हैं। यह मन्त्र इह लोक और परलोक में मुख सामग्री और अपूर्व ऋद्धि सिद्धि की प्राप्ति कराता है। इस मन्त्र के प्रभाव से निकाचित और निविड़ कर्म की निर्जरा होती है। जन्म-जन्म के पाप इसके पावक जापरूपी जल से धुल जाते हैं, आत्मा दुर्गति के घोर दुखों से बच जाता है। कर्म के बन्धन से मुक्ति पाकर शुद्ध निर्मल और पवित्र बना हुआ आत्मा इस मन्त्र के प्रभाव से ही अपना शुद्ध स्वरूप प्रकट करता है और केवल-ज्ञान प्राप्त करता है।

“प्रातः काल इसका स्मरण करने से सारा दिन परममगल-मय तथा आनन्दकारी बनता है। जन्म लेते हुए बालक को जन्म के समय यदि यह मन्त्र सुनाया जाय तो उसका समस्त जीवन परम सफल तथा यशस्वी बनता है। पापात्मा को उसकी मृत्यु के समय सुनाया जाय तो वह सद्गति पाता है। “यह मन्त्र चीटी को कन, हाथी को मन, दुखी को सुख, सुखी को सन्तोष और सन्तोषी को परम सामर्थ्य देता है। जिन-जिन को तीव्र अभिलाषा जगे उन सबको सब प्रकार की सिद्धियाँ प्रदान करने की उच्च और उत्कृष्ट शक्ति इस स्वयं सिद्धमन्त्र में है। यह सर्वसिद्धिप्रदायक मन्त्राधिराज है, मन्त्रशिरोमणि है।

इस नमस्कार महामन्त्र की शक्तियों और सिद्धियों के विषय में अनादि काल से अनेक अनुभवसिद्ध महापुरुषों ने इतना सारा लिखा है, इस मन्त्र के एक एक अक्षर में रही हुई शक्तियों का वर्णन इतना विस्तारपूर्वक किया है कि उसे पढ़ने के और समझने के लिये सौ वर्ष का आयुष्य भी कम है ।

इस मन्त्र में इतना सारा, ऐसा सब क्या है ?

क्या जवाब दूँ ?

इस महासिद्धि के एक अत्यल्प विदु का जो अनुभव हुआ है उसका वर्णन करने के लिए भी शब्द नहीं मिलते । मुख्यतः तो यह अनुभव का विषय है । इसका सामान्य ज्ञान प्राप्त करने के लिए ऐसे महानुभाव साधु पुरुषों का सत्सङ्ग प्राप्त करना आवश्यक है जिन्हें इसका पर्याप्त अनुभव हो । विद्यमान जैन आचार्यों तथा मुनि महाराजों में से इसके अनुभव वाले किसी विरले महात्मा के पास जाइए, श्रद्धा और जिज्ञासा लेकर जाइए, तो आप को निराश नहीं होना पड़ेगा ।

इस महामन्त्र में जो 'नमो' शब्द है, उस एक ही शब्द के धारण तथा अंगीकरण के लिए हमारे पास असाधारण योग्यता होनी चाहिए । जब हम शिष्टाचार के लिए 'मैं नमस्कार करता हूँ, वन्दन करता हूँ'—ऐसे शब्द कहते हैं तब यह न मान ले कि हमारे द्वारा नमस्कार या वन्दन हो जाता है ।

“जब तक ऐसी आत्मप्रतीति न हो कि मैं केवल नमस्कार करने के ही योग्य हूँ, तब तक कोई भी नमस्कार फलदायक नहीं होता । यह आत्मप्रतीति अपने आप में एक विशिष्ट प्रकार की और उच्च पात्रता है । हमारे भीतर क्षण क्षण, जाने-अनजाने, हर समय और हर जगह जो अहंभाव

घर किये रहता है उसे जब तक हम पूर्णतया छोड़ न दें तब तक हमसे पूर्ण और शुद्ध नमस्कारभाव प्रकट नहीं होता ।

यह भाव कब प्रकट होता है ?

यह भाव तभी प्रकट होता है जब हमारी समझ जिनके विषय में हम नमस्कार-भाव का चिंतन करते हो उनके साथ अर्थात् उनके सद्गुणों तथा प्रभावों के साथ तादात्म्य स्थापित कर लेती है ।

तो इस मंत्र में हम नमस्कार किसे करते हैं ?

इसे 'पंचपरमेष्ठिनमस्कार' कहते हैं । अरिहत, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और सर्व साधुगण—पंच परमेष्ठि को—महान परमात्मतत्त्व को उद्देश कर हम नमस्कार करते हैं ।

आत्मा के शत्रुओं का अर्थात् इस ससार में रममाण तमाम आत्माओं को सद्गति और शिव लक्ष्मी प्राप्त करने में बाधा डालने वाले तमाम शत्रुओं का जिन्होंने हनन किया है, ऐसे अरिहत परमात्मा को, सभी कर्मों का क्षय करके सिद्धत्व प्राप्त किये हुए सिद्ध भगवन्तो को, हमें इस मार्ग का यथार्थ ज्ञान देने वाले कुलपति—आचार्यों को, इस ज्ञान की प्राप्ति में हमारी सहायता करने वाले प्राध्यापक-उपाध्यायों को, और जिनका चित्त इस मार्ग पर क्रियाशील बना है, ऐसे सभी साधुजनों को हम नमस्कार करते हैं ।

पंच परमेष्ठी के विशिष्ट गुणों को व्यक्त करने के लिए स्थान, समय और शक्ति के अभाव के कारण, यह लेखक केवल इतना नम्रतापूर्वक सूचित करता है कि इस विषय में जैन आचार्य महाराजों का सम्पर्क साधकर सत्संग प्राप्त करने से जितना प्रकाश मिल सकता है उतना अनेक सूर्यसमूह एकत्रित होकर भी नहीं दे सकते ।

परन्तु एक महत्त्व की बात याद रखे । आज इस जगत में यह मन्त्राधिराज 'नमस्कार महामन्त्र' ही एक मात्र ऐसा मन्त्र है जिसके रटन से मनुष्य मात्र की तन, मन और धन की सारी आकाक्षाओं का शुद्धिकरण, उत्क्रांतिकरण, और ऊर्ध्वीकरण होता है । अन्य किसी भी प्रकार के लम्बे चौड़े विचार किये बिना केवल इन महामन्त्र के रटनमात्र को ही ध्येय बना कर यदि इसका रटन करना शुरु कर दिया जाय तो उससे रटन करने वाले के ममस्त जीवन का कार्य-भार यह मन्त्राधिराज अपने ऊपर ले लेता है ।

नमस्कार महामन्त्र की गरण में जाने वालों के लिए यह नमस्कार महामन्त्र स्वयं पिता है, स्वयं गुरु है, स्वयं देव है, स्वयं धर्म है, स्वयं उद्धारक है और स्वयं तारक है ।

यह महामन्त्र स्वयं अपने साधक की सभी विवेकयुक्त भौतिक कामनाओं को पूर्ण करता हुआ, सभी प्रकार के सकटों को नष्ट करता हुआ, देह, आत्मा एवं परिवार की रक्षा करता हुआ, उसे पूर्ण और अनन्त सुख की ओर खींच ले जाता है ।

आपको सुधासरोवर के तट पर लाकर खड़ा कर दिया गया है । अमृत-रस आँखों के सामने दिखाई देता है । यह आपको प्रेमपूर्वक—आग्रहपूर्वक आमन्त्रण देता है कि आप उसका आस्वाद लेकर घन्य बने ।

खड़े खड़े देखते रहने से क्या लाभ है ?

इसमें हाथ डालिये, इसमें से कुछ बूंदे करकमल में ग्रहण करके अपनी जिह्वा पर रखिये, फिर जो अनुभव होता है उसका परम आनन्द स्वयं भोगिये ।

विंदा

‘वाच्य और वाचक’ की यह सत्सगी मुलाकात अपने सिरे पर आ पहुँची है । ‘नमस्ते, पधारियेगा’ आदि मंगल—शब्द-ध्वनि के द्वारा हम अलग हो उससे पहले नेत्रों को ‘दो मिनट’ का विराम देकर हम इष्ट मंत्र का ध्यान कर ले—

... ..

दो मिनट का मौन पूर्ण करके अब हम चिन्तन करने योग्य दो उत्कृष्ट भावों को अपने हृदय में धारण करें:—

(१)

खामेमि सव्वजीवे, सव्वे जीवा खमतु मे,
 मित्ती मे सव्वभूएसु वेर मज्झ न केणइ ।

(२)

शिवमस्तु सर्वजगत. परहितनिरता भवन्तु भूतगणा,
 दोषा प्रयान्तु नाश, सर्वत्र सुखी भवतु लोक. ।

अच्छा तो फिर, नमस्ते—

